فلسفة التصوف
بين وحدة الوجود ووحدة الشهود :
ابن عربي نموذجاً

إعـــداد :

دكتور/عبدالبديع محمد عبدالله محمد سالم

" قسم العقيدة والفلسفة "

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالشرقية

جامعة الأزهر

أ

المُقدِّمَــــــــــــةُ :

الحمدُ للهِ ، والصَّلاةُ والسلامُ على رسولِ اللهِ ﷺ ، أمَّا بعدُ :

فإنَّ التصوّفَ _ بمفهومِهِ العام _ نزعةٌ روحيَّةٌ ، جوهرُها الزهدُ ، وغايتُها التقرُّبُ إلى اللهِ تعالى. وهذه النـزعةُ أصيلةٌ في بني الإنسانِ ؛ فمنذُ وُجِدَ على سطحِ الأرضِ وهو ينظرُ في ملكوتِ السماواتِ والأرضِ ، وروحُه تتطلَّعُ إلى خالقِها ، وعاطفتُه تتوقُ إلى باريِها .

وفي صدْرِ الإسلامِ ، كان معنى التصوّفِ ينسحِبُ على كلِّ مَن وصلَ إلى درجةِ الإحسانِ في العبادةِ ، والزهدِ في متاعِ الدنيا _ مع الأخذِ بأسبابِها - واليأسِ مما في أيدي الناسِ . ولم يكنِ اللفظُ مُتداولاً بين المسلمينَ في ذلك الوقتِ ، لكنَّ حقيقتَه بهذا المفهوم كانت غايةً يطمحُ إليها كلُّ عابدٍ ، ويتطلَّعُ إليها كلُّ مؤمنٍ ، وإنْ أُطلِقتْ عليه ألفاظُ التـزكيةِ أو الإحسانِ أو الزهدِ .. فالعبرةُ بالمسمَّياتِ ، لا بالأسماءِ .

وإذا اتَّفقنا على أنَّ التصوّفَ عِلْمٌ كسائرِ العلومِ الإسلاميةِ الأخرى ؛ فقد استُهدِفَ هو الآخرُ _ كما استُهدِفتْ تلك العلومُ _ من قِبَلِ أعداءِ الإسلامِ ؛ فعكَّروا صفوَه ، وطمسوا نضارتَه ، ومَحوا تعاليمَه وأبقوْا رسومَه ؛ حتى اختلَطَ الحقُّ بالباطلِ والخيرُ بالشرِّ والجميلُ بالقبيحِ !

ونتيجةً لذلك ، ظهرتْ بِدعٌ مَجَّها الإسلامُ وردَّها علماؤه ؛ كبدعةِ القولِ بإسقاطِ التكاليفِ ، والتلقِّي مباشرةً عن اللهِ تعالى ، ونظرياتِ وحدةِ الأديانِ ، والحلولِ ، والاتحادِ ووحدةِ الوجودِ ، ونظرياتِ الإشراقِ والنورِ المحمديِّ ، والإنسانِ الكاملِ .. وغيرِها من البدعِ التي وجدتْ طريقَها مُيسَّراً إلى عقولِ وقلوبِ بعضِ المتصوِّفةِ ، وروَّجَ لها أدعياءُ التصوفِ المأجورونَ والجهلةُ المُنساقونَ !!

فإذا كانَ لدى البعضِ حساسيةٌ خاصَّةٌ تِجاهَ التصوفِ ، حتى إنه لا يَكادُ يُطيقُ سماعَ اسمِهِ _ ربما بسببِ انحرافِ بعضِ المنتسبينَ إليه _ وإذا كانَ لدى البعضِ الآخرِ احتفاءٌ بكلِّ ما وردَ في شأنِ المتصوِّفةِ ، دونَ تردُّدٍ أو مناقشةٍ !

فإنَّ الباحثَ المُنصِفَ لا يسعُه إلاَّ أنْ يُواجِهَ كِلا الفريقيْنِ ، وأنْ يُحاولَ جمْعَهم على كلمةٍ سواءٍ ، ورائدُه في ذلك قولُ الحقِّ تباركَ وتعالى : ﴿.. فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ "سورة النساء: من الآية ٥٩".

وموضوعُ هذه الدراسةِ ، يتناولُ إحدى نظرياتِ التصوفِ الفلْسفي _ كما يحلو للبعضِ أنْ يُسميه _ وهي نظريةُ "وحدة الوجود" ؛ التي اشتُهرتْ بالانتسابِ إلى أحدِ أقطابِ الصوفيةِ المُبَرَّزين ؛ وهو "محي الدين بن عربي [ت ٦٣٨هـ _ ١٢٤٠م] ، لبيانِ مدى موافقتِها أو مخالفتِها لأصولِ العقيدةِ الإسلامية ؛ لأننا نُقِرُّ بأنَّ كلَّ نظريةٍ أو فِكْرَةٍ مُنحرفةٍ عن الخطِّ الإسلاميِّ العامِّ المُستَمدِّ من الكتابِ والسنَّةِ ، لا تُمثِّلُ التصوّفَ الإسلاميَّ ، وأقطابَها لا يُمثِّلونَ حقيقةَ الإسلامِ ، ومن الظلْمِ أنْ نأخذَ الجميعَ بوزرِ أصحابِ الأفكارِ المُنحرفةِ !!

فهذا سيِّدُ الطائفةِ _ الجُنَيْد بن محمد ت ٢٩٧ هـ _ يقولُ : "الطرقُ كلُّها مسدودةٌ على الخَلْقِ إلاَّ على مَن اقتفى آثارَ الرسولِ ﷺ" ، ويقولُ : "مَن لم يحفظِ القرآنَ ويكتبِ الحديثَ ، لا يُقتدى به في هذا الأمرِ ؛ لأنَّ عملَنا مُقيَّدٌ بالكتابِ والسنَّةِ".

وهذا "أبو سُليمان الدارانيُّ _ المتوفى في القرن الثالث الهجري " يقولُ : "ربما يقعُ في قلبي النكتةُ من نُكَتِ القومِ أياماً ، فلا أقبلُ منه إلاَّ بشاهديْنِ عدليْنِ : الكتابِ والسنَّةِ".

وإذا تتبَّعنا أقوالَ هؤلاءِ الأعلامِ الذين يُمثِّلونَ التصوفَ بمفهومِهِ الإسلاميِّ المستمدِّ من الكتابِ والسنَّةِ ، لاستغرقَ ذلك منا وقتاً طويلاً .

وهذه الدراسةُ ، تُعَدُّ محاولةً للكشفِ عن الغموضِ الذي يكتنفُ فلْسفةَ "وحدة الوجود" من كلِّ جانبٍ ، ويجعلُها عَسِرةَ الهضْمِ صعبةَ الامتصاصِ !

لذلك ، استخدمتُ في دراستِها منهجاً يجمعُ بين التحليلِ والنقدِ معاً ؛ لفهمِ أبعادِ النظريةِ وجزئياتِها ومدلولِ ألفاظِها ومصطلحاتِها عند أصحابِها ، ثم نقد ما أراه مخالفاً لقواعدِ الإسلامِ وأصولِهِ ؛ مُستعيناً في ذلك بكتابِ اللهِ تعالى وسنةِ رسولِهِ ﷺ ، ومُستأنِساً بآراءِ العلماءِ الثقاتِ ما استطعتُ إلى ذلك سبيلاً .

هذا ، وقد جاءتِ الدراسةُ في مقدِّمةٍ ، وتمهيدٍ ، وأربعةِ مباحثَ ، وخاتمةٍ ؛ كما يلي :

_ المبحثُ الأول : فلسفة وحدة الوجود في أصلها الإلحادي .

_ المبحث الثاني : ابن عربي بين وحدة الوجود ووحدة الشهود .

_ المبحث الثالث : أثر فلسفة وحدة الوجود في بيئة الصوفية بعد ابن عربي .

_ المبحث الرابع : تقييم العلماء لفلسفة وحدة الوجود .

_ الخاتمة .

وباللهِ التوفيقُ والسَّدادُ ،،،

تمهيـــــد :

مِن أكبرِ المشكلاتِ التي واجهتْ مفكري الإسلامِ ، هي مشكلةُ التصوّفِ الفلْسفيِّ _ كما يُسميه البعضُ _ ، والذي حملَ لِواءَه عددٌ ليس بالقليلِ من المتصوفةِ . وهذا النوعُ من التصوفِ المُمتزجِ بالفلسفةِ ، اكتملتْ صورتُه ووضُحَتْ منذ القرنينِ السادسِ والسابعِ الهجريينِ ؛ وقد استُخدِمتْ فيه لغةٌ اصطلاحيةٌ خاصّةٌ ، كما تأثّرَ _ في مراحلِهِ المختلفةِ _ بكثيرٍ من الفلسفاتِ الفارسيةِ والهنديةِ والمسيحيةِ..

ويُقابلُه _ في مصطلح علماءِ الإسلامِ _ التصوّفُ السُّنيُّ ؛ ويُمثِّلُه صوفيّةٌ يغلبُ عليهم الطابعُ العِلْميُّ والأخلاقيُّ ؛ يزنونَ كُلَّ أحوالِهم بميزانِ الشرْعِ القويمِ ؛ وهم عددٌ كبيرٌ جدّاً من المتصوّفةِ يصعُبُ حصْرُهم .

وبالتالي ، فقدْ أصبحَ في التصوفِ الإسلاميِّ تيّارانِ:

_ أحدهما سُنّيٌّ ، يُمثِّلُه رجالُ التصوفِ المذكورونَ في رسالةِ القشيري ت ٤٦٥هـ؛ وهم صوفيةُ القرنينِ الثالثِ والرابعِ الهجريينِ على وجه الخصوصِ ، ثم الإمام الغزالي ت ٥٠٥ هـ، ثم مَن تبعهم من شيوخِ الطرقِ الكبارِ ؛ وكانَ تصوّفُ هؤلاءِ جميعاً يغلبُ عليه الطابعُ الخلقيُّ والعمليُّ ، كما ذكرنا .

_ والآخر ، يمثِّلُه كثيرٌ من الصوفيةِ الذين مزجوا تصوفَهم بالفلسفةِ ؛ من أمثالِ الحلاّج ت ٣٠٩ هـ، والسُّهْرَوَرْدِيِّ المقتول ت ٥٨٧ هـ، وابن عربي ت ٦٣٨ هـ، وابن سبعين ت ٦٦٩ هـ، وغيرهم .

والحقُّ أنَّ حملةَ فقهاءِ الإسلامِ على أصحابِ التصوفِ الفلْسفيِّ _ المُبتدَعِ في الدينِ _ كانت انطلاقاً من رسالتِهم العِلْميةِ وواجبِهم الدينيِّ لتصحيحِ المفاهيم . وقد كانت قضيةُ تصحيحِ المفاهيمِ والكشفِ عن الشبهاتِ والأخطاءِ الشائعةِ ودحضِها ، رسالةً قائمةً ومستمرّةً في تاريخِ الفكرِ الإسلاميِّ كلِّهِ .

وفي مقدّمةِ مَن عنَوا بِها من العلماءِ ، وأوْلَوها اهتمامَهم :

_ أبو الحسين الخيَّاط ت ٣٠١هـ: في كتابه "الانتصار والرد على ابن الراوندي".

_ ابنُ حزمٍ ت ٤٥٦هـ: في الردِّ على "ابن النغريلة"_ اليهوديّ _ وفي كتابه "الفِصل في الملل والأهواء والنِحل" ردودٌ كثيرةٌ على الفرقِ المنحرفةِ .

_ الإمامُ الغزاليُّ ت ٥٠٥هـ: في الردِّ على الباطنيةِ وفلاسفةِ الإلهياتِ .

_ الإمامُ ابنُ تيميةَ ت ٧٢٨هـ: في الردِّ على المناطقةِ والمتصوّفةِ المنحرفين .

_ الإمامُ الشاطبيُّ ت ٧٩٠هـ: في كتابَيْهِ "الاعتصام" و"الموافقات" ؛ وتصنيفه لأنواع البدعِ المختلفةِ .

ولعلَّ مِن أبرزِ المؤلَّفاتِ التي أوْلَت اهتماماً بالكشفِ عن الشبهاتِ ، كتاب "العواصم من القواصم" للقاضي أبي بكرٍ بن العربيِّ ت ٥٤٣ هـ؛ والذي يُعَدُّ من أذكى مَن فَطِنَ لدسائسِ الشعوبيةِ والباطنيةِ ؛ حيث يقولُ : "لن يأمنَ مَن يُطالِعُ الشبهةَ أنْ تعلقَ بفهمهِ ولا يلْتفتَ إلى الجوابِ ولا يفهم كنهَه إذا انتشرت الشُبهةُ ، فالجوابُ واجبٌ ولا يمكنُ الجواب إلاَّ بعدَ عرْضِ الشُبهةِ ، ثمَّ إظهار فسادِها".

وهذا المنهجُ _ الذي ذكره القاضي ابن العربي _ هو ما نُحاول أنْ نسلُكَه في هذه الدراسةِ ، والتي لم نسعَ لإصدارِ أي حكمٍ فيها على أصحابِ وحدةِ الوجودِ ، إلاَّ بعدَ عرْضِ القضيةِ ومحاولةِ فهم مفرداتِها ؛ وحسبنا في ذلك ما ذكره شيخُ الإسلامِ "زكريا الأنصاري ت ٩٢٦هـ" ؛ قائلاً :

"لا يخلو كلامُ الأئمةِ عن ثلاثةِ أحوالٍ ؛ لأنه إما أنْ يوافِقَ صريحَ الكتابِ والسنةِ : فهذا يجبُ اعتقادُه جزماً . وإما أنْ يخالفَ صريحَ الكتابِ والسنَّةِ : فهذا يحرمُ اعتقادُه جزماً . وإما أنْ لا يظهرُ لنا موافقتُه ولا مخالفتُه : فأحسنُ أحوالِهِ الوقفُ ".

كما نعتقدُ أنْ لا عصمةَ لأحدٍ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ ، ومَن يدَّعي العصمةَ فهو كاذبٌ . والتاريخُ الصادقُ _ كما يذكر الشيخ محبُ الدينِ الخطيب_ لا يُريد من أحدٍ أنْ يرفعَ لأحدٍ لِواءَ الثناءِ والتقديرِ ، لكنه يريدُ مِن كلِّ مَن يتحدَّثُ عن رجالِهِ أنْ يذكرَ لهم حسناتِهم على قدْرِها ، وأنْ يتَّقي اللهَ تعالى في ذِكرِ سيئاتِهم ؛ فلا يبالغ فيها ، ولا ينخدع بما افتراه المغرضونَ من أكاذيبها .

المبحث الأول :

فلسفة وحدة الوجود في أصلها الإلحادي

أضحى من المُسلَّم به لدى كثيرٍ من الباحثينَ ، أنَّ التصوفَ الإسلاميَّ في المراحلِ اللاحقةِ لنشأتهِ خضعَ لمؤثراتٍ أجنبيةٍ كثيرةٍ ؛ فبعدَ أن كانَ مؤسساً على الشرْعِ ، نابعاً من تعاليمِ الإسلامِ ، علقَتْ به كثيرٌ من الأفكارِ والمفاهيمِ الدخيلةِ ؛ حتى غدا المفهومُ السائدُ له في أذهانِ دارسيه : أنه عبارةٌ عن أخلاطٍ فكريةٍ وطقوسٍ عمليةٍ مُستمدَّةٍ من فلْسفاتٍ يونانيةٍ وهنديةٍ ، مشوبةٍ ببعضِ تعاليمِ الأديانِ السماويةِ !

وفلْسفةُ وحدةِ الوجودِ Pantheism ، هي إحدى الفلْسفاتِ الدخيلةِ على التصوفِ الإسلاميِّ . لكننا لن نُسارِعَ بالحكمِ عليها _ قبولاً أو رفضاً _ إلاَّ بعدَ إدراكِ مفهومِ الألفاظِ الدالَّةِ عليها عندَ أوائلِ القائلينَ بها ، وعندَ مَن تأثروا بها في بيئاتِ الصوفيةِ .

فالحقُّ أنَّ الكثيرينَ من الفلاسفةِ الماديينَ قد ناصروا تلك الفلسفةَ ؛ انطلاقاً من مفهومٍ خاطئٍ عن أصلِ العالمِ ومنشئهِ:

فـ "طاليس" [٦٢٤ _ ٥٤٦ق.م] _ مثلاً _ ذهبَ إلى أنَّ "الماء" هو أصلُ العالمِ ومادَّتُه الأولى . وأنَّ كلَّ شيءٍ مرجعُه إلى الماءِ ، بل إنَّ الترابَ ما هو إلاَّ ماءٌ تجمَّدَ ، والهواء ما هو إلاَّ ماءٌ تبخَّرَ ؛ ونتيجة لعمليةِ التبخُّرِ الدائمِ والدخانِ المستمرِّ تكونتِ السماءُ وتشكَّلتِ الكواكبُ.

و"أناكسيمندر" [٦١٠ _ ٥٤٧ ق.م] ؛ نُسِبَ إليه القولُ بأنَّ مادَّةَ هذا الكونِ الأولى هي "اللانهائي" أو "اللامحدود" أو ما يُطلَق عليه "الأبيرون" . ونتيجة لما حصلَ بين عناصرِ هذا "الأبيرون" من نزاعٍ أو ابتعادٍ واجتماعٍ ، تكوَّنَ هذا العالمُ الأزليُّ واللانهائي .

و"أناكسيمنس" [٥٨٨ _ ٥٢٤ ق.م] ؛ ذهبَ إلى أنَّ "الهواءَ" هو المادَّةُ الأولى للكونِ ، وكلَّ الظواهرِ الطبيعيةِ نتجتْ _ في اعتقادهِ_ إما من تخلخلهِ أو من تكثُّفهِ .

و"فيثاغورث" [٥٨٨ _ ٥٢٤ ق.م] _ أيضاً _ ادَّعى أنَّ العنصرَ الأولَ لبناءِ الكونِ هو "العدد" ، وأنَّ موجوداتِ العالَمِ ما هي إلاَّ أعدادٌ : إمَّا فرديةٌ ، أو زوجيةٌ . والفرْديُّ منها هو

"الموجود المحدود" ، أمَّا الزوجيُّ فهو "الموجود غير المحدود" أو اللانهائي ؛ لأنه يقبلُ التقسيمَ . وافترضَ أنَّ الوجودَ ذو طبيعةٍ ثنائيةٍ : إحداها تمثِّلُ الخيرَ ؛ وهو الفرديُّ من الأعدادِ ، والأخرى تمثِّلُ الشرَّ ؛ وهو اللامحدودُ أو الزوجيُّ من الأعدادِ . وبذلك شغلَ الشرُّ عنده حيِّزاً أكبرَ من الخيرِ ؛ نظراً لقبولِ العددِ الزوجيِّ للانقسامِ !

كذلك "إكسانوفان [٥٧٠ _ ٤٨٠ ق.م] ؛ الذي ذكرَ أنَّ "الطين" هو المادَّةُ الأولى لبناءِ الكونِ .

و"هيراقليطس [٥٤٠ _ ٤٧٥ ق.م] ؛ الذي ادَّعى أنَّ أصلَ الأشياءِ يعودُ إلى النارِ ، وأنَّ الكونَ كلَّه يسيرُ وفقَ قانونٍ عامٍّ ؛ هو قانونُ "الضرورة" أو "العدالة" . وقد نُسِبَ إليه القولُ بأنَّ اللهَ تعالى هو نهارٌ وليلٌ ، وصيفٌ وشتاءٌ ، ووفرةٌ وقلَّةٌ ، وجامدٌ وسائلٌ .. إنه _ على حدِّ تعبيرِه _ كالنارِ المعطَّرةِ تُسمَّى باسمِ العِطر الذي يفوحُ منها !

ومع أنَّ البعضَ منهم قد أثبتَ أنَّ للكونِ إلهاً ، أو مُدبِّراً ، أو مُحرِّكاً ؛ إلاَّ أنهم جميعاً يشتركونَ في القولِ بأزليةِ العالمِ ، ووحدةِ الوجودِ ؛ عندما يتحدَّثونَ عن الإله بوصفهِ صورةً مماثلةً للطبيعةِ ، وعن الطبيعةِ بوصفِها صورةً مماثلةً للإلهِ ، دونَ فصْلٍ بينهما. وعندما يزعمونَ أنَّ وجودَهم المُقدَّرَ هو بعينهِ وجود اللهِ تعالى ، وأنَّ ذواتِهم المقدَّرةَ هي بعينِها ذاتُ اللهِ تعالى ، وأنَّ صفاتهم المقدَّرةَ هي صفاتُ اللهِ تعالى!! وعندما يصفونَ عناصرَ هذا العالَمِ بأنها أزليةٌ ، ومُترابطةٌ مع بعضِها ، وهي أشبهُ ما تكون بكرةٍ مُستديرةٍ تتساوى جميعُ أقطارِها من المركزِ إلى المحيطِ ؛ بحيثُ لا يكون هناك جزءٌ أضعفَ من الآخر.

وعلى كلٍّ ، فالصورُ المختلفةُ لفلسفةِ وحدةِ الوجودِ في أصلِها الإلحاديِّ عند أولئكَ الفلاسفةِ ؛ تتمثَّلُ في المدارسِ الآتيةِ :

١. مدرسة الطبيعة أو نفي العالَم :

وأصحابُها يَرَوْنَ أنَّ الحقَّ الجامعَ لكلِّ شيءٍ في نفسهِ ، الحاوي لكلِّ وجودٍ ، الظاهر بصورةِ كلِّ موجودٍ ؛ هو الذي يتخللُ ويسري في صورِ وأشكالِ كلِّ الموجوداتِ .

ومظاهرُ الطبيعةِ _ عندهم _ ليستْ سوى حلْمٍ أو خيالٍ اخترعه العقلُ ، ولا وجودَ لها في الحقيقةِ ؛ وإنما هي كالظِلالِ للأشياءِ المتشخِّصةِ ، أو كصورِ المرايا بالنسبةِ للمرئياتِ .

أمَّا الألوهيةُ _ عندهم _ فهي الحقيقةُ الكليةُ المطلقةُ الأزليةُ الأبديةُ ، التي تستوعبُ الكونَ كلَّه ؛ فكلُّ الأشياءِ في العالمِ واحدٌ ، واللهُ هو الكلُّ في الكلِّ.

٢. مدرسة الوجود المطلق :

ويُعَدُّ "بارمنيدس" [٥٣٠ _ ٤٤٠ ق.م] ، أبرزَ أعلامِ هذه المدرسةِ ؛ فهو يذهبُ إلى أنَّ الوجودَ الحقيقيَّ هو الوجودُ المطلقُ؛ وهو وجودٌ ثابتٌ لا نهائيٌ ، ليس له ماضٍ ولا مستقبلٌ . ويرى أنَّ هناك فرقاً بين الوجودِ الحسيِّ الخارجيِّ وبين الوجودِ الحقيقيِّ ؛ فينسبُ الأولَ إلى الوهمِ والخيالِ وعدمِ الثباتِ ، وينسبُ الآخرَ إلى الثباتِ وعدمِ التغيُّرِ..

وفلسفةُ هذه المدرسةِ قائمةٌ على أنَّ صفاتِ الأشياءِ كلِّها متغيِّرةٌ ، إلاَّ صفةً واحدةً فقط هي التي توصفُ بالثباتِ ؛ وهي صفةُ "الوجود" أو "الكينونة" التي يعتبرونها جوهرَ الكونِ أو أصلَ الكائناتِ ، وهي وحدها الحقيقةُ ، وكلُّ ما عداها وهمٌ خادعٌ.

٣. مدرسة وحدة الوجود :

وهذه المدرسةُ لها مذهبٌ في الوجودِ يقولُ : إنَّ كلَّ شيءٍ هو اللهُ ، أو إنَّ اللهَ هو كلُّ شيءٍ ؛ بمعنى أنَّ اللهَ هو العالَمُ ، والعالَم هو اللهُ .

وهذا المذهبُ يمكنُ أنْ يُفهمَ بمعنيينِ :

_ الأول : أنَّ اللهَ وحده هو الحقيقيُّ ، وما العالَمُ إلاَّ مجموعٌ من التجلِّياتِ أو الصدوراتِ التي ليس لها أيةُ حقيقةٍ ثابتةٍ ، ولا جوهرٍ مُتميِّزٍ ؛ وهو مذهبُ "سبينوزا".

_ الثاني : أنَّ العالَمَ هو وحده الحقيقيُّ ، وما اللهُ إلاَّ مجموعُ كلِّ ما هو موجودٌ ؛ وهذا مذهبُ "اليسارية الهيجيلية" . وكثيراً ما يطلقُ عليه اسمُ : وحدة الطبيعة ، أو وحدة الوجود المادية.

٤. مدرسة الرفض العام :

وفلسفتُها مبنيَّةٌ على إنكارِ قيامِ الوجودِ _ سواءٌ أكانَ وجوداً مطلقاً أم غيرَ مطلقٍ _ وهي الفلسفةُ التي تبنتها قديماً الزنادقةُ أو الدهريونَ . وحديثاً تبنتها الملاحدةُ الماديونَ ؛ الذين ينتهجونَ في دراستِهم منهجاً عمادُه الواقعُ الملْموسُ الذي يتيسَّرُ إخضاعُه لمناهجِ البحثِ التجريبيِّ فقط ، مُدَّعينَ أنَّ العالَمَ الماديَّ هو "الكلُّ الواحدُ الحقيقيُّ" ، ولا شيءَ سواه !

وبالإضافةِ إلى تلك المدارسِ ، فقد حملَ لِواءَ فلْسفةِ وحدة الوجودِ من الأديانِ الوثنيةِ كلٌّ من "الهندوسية" في بلادِ الهندِ ، و"الطاوية" في بلادِ الصينِ :

فالهندوسية _ أو البرهمية أو الهندوكية_ تزعمُ أنَّ الكونَ كلَّه ليس إلاَّ ظهوراً للوجودِ الحقيقيِّ الأساسيِّ أو الوجودِ المطلَق ، وأنَّ الإلهَ سارٍ في الكونِ كلِّهِ ؛ فهو كالملْح الذائبِ في الماءِ . ومن أهمِّ عقائدِ الهندوسِ ، عقيدتانِ :

_ الأولى : تناسخ الأرواح _ أو كما يسمونها بتجوالِ الروح _ وهي عقيدةٌ تدلُّ على أنَّ الروحَ لا تختصُّ بجسدٍ واحدٍ، وإنما تنتقلُ من واحدٍ لآخرَ.

ولاشكَّ أنَّ الإيمانَ بالتناسخِ، يهدمُ عقيدةَ الإيمانِ بالآخرةِ ، كما يهدمُ عقيدةَ الحسابِ وما يتبعه من ثوابٍ أو عقابٍ .

_ الثانية ؛ هي عقيدةُ "وحدة الوجود" ؛ حيث يعتقدون أنَّ الكونَ كلَّه انبثقَ عن اللهِ الذي هو الوجودُ المطلق عندهم ، وأنَّ الشمسَ والقمرَ وجميعَ جهاتِ العالمِ وجميعَ أرواح الموجوداتِ أجزاءٌ ومظاهرُ لذلك الوجودِ المحيطِ المطلقِ!

والطاوية _ في الصين _ نظرتْ إلى العالَمِ نظرةً ماديَّةً بحتةً ؛ حيث كان أتباعُها يعتبرون العالَمَ أزليّاً ، وأنه في حالةٍ مستمرَّةٍ من الحركةِ والتغيُّرِ.

ومن جملةِ ما يعتقدونَ ؛ اعتقادُهم أنَّ "الطاوَ" هو "الإله" ، وهو "الوجود" ، وهو أصلُ كلِّ موجودٍ ، وهو فراغٌ هائلٌ عميقٌ يحوي كلَّ ما هو موجودٌ ..

ولكي يظفرُ الإنسانُ بالاتصالِ التامِّ ، أو بالوحدةِ الكاملةِ بينه وبين "الطاو" ؛ فيجبُ عليه المرورُ بمراحلَ معيَّنةٍ : تبدأُ بالخلْوةِ والانقطاع التامِّ عن كلِّ ما هو محسوسٌ والاقتصار على حياةِ التأمُّلِ والتفكيرِ العميقِ . ثم تليها مرحلةُ الاتحادِ مع "الحقائق المجرَّدة" ، بعدما يكونُ قد خلَّصَ ذهنُه من كلِّ العوائقِ الماديةِ ؛ وعندها يصيرُ روحاً لا جسداً وتُفتح له أبوابُ السماءِ .

ثم يدخلُ في مرحلةٍ تعرفُ بمرحلةِ "الإشراق" ؛ وفيها يُدرِكُ الأشياءَ إدراكاً تامّاً بلا واسطةٍ .

ثم تأتي المرحلةُ الأخيرةُ ؛ وهي مرحلةُ الاتحادِ الكاملِ بينه وبين "الطاو" ؛ بحيث تفنى ذاتُه في ذاتِ الطاو !

مما سبقَ يتضحُ أنَّ فلسفةَ وحدةِ الوجودِ لها أصلٌ موغِلٌ في القِدم ، وأنَّ مفهومَها كما وجدناه عندَ أولئك الفلاسفةِ وتلك الأديانِ الوضعيةِ ، ينكرُه الإسلامُ أشدَّ الإنكار ؛ لأنه مفهومٌ إلحاديٌّ لا يعترفُ بالغيبياتِ وبما وراء الطبيعةِ .

والسؤالُ الآنَ : هل ذلك المفهومُ _ الإلحادي _ هو بعينهِ ما تبناه متصوفةُ الإسلامِ ، وبخاصَّةٍ ابنُ عربي ، أم أنَّ لهم مفهوماً آخرَ مُستمدَّاً من التصورِ الإسلاميِّ لقضايا الغيبِ والوجودِ ؟ هذا هو موضوعُ المبحثِ التالي.

المبحث الثاني :

ابن عربي بين وحدة الوجود ووحدة الشهود

يُعدُّ ابنُ عربي من أكثرِ الصوفيةِ تصنيفاً _ إنْ لم يكن أكثرَهم على الإطلاقِ _ فقد تجاوزتْ مؤلَّفاته المائتي مؤلفٍ. وبعضُ هذه المؤلفاتِ مشهورٌ كالفتوحاتِ المكيَّةِ وفصوص الحِكَم ، وبعضُها غيرُ مشهورٍ.

غيرَ أنَّ الذي يعنينا منها ويرتبطُ بموضوعِ هذه الدراسةِ ، هو كتابُ "فصوص الحِكم" ؛ لأنه _ كما يرى بعضُ الباحثين _ المعبِّرُ النهائيُّ عن مذهبهِ في "وحدة الوجود" ؛ والذي تخلَّى فيه عن حذرهِ السابقِ في مؤلفاتهِ الأخرى ، من الإفصاحِ بهذه الفلسفةِ التي احتدمَ النقاشُ حولها طويلاً !

فهذا الكتابُ _ في نظري _ يعتبرُ المنبعَ الأولَ الذي يَمدُّ أصحابَ التصوفِ الممتزجِ بالفلسفةِ ، بكثيرٍ من مفرداتِ نظريةِ "وحدة الوجود" ومصطلحاتِها..

على أنَّ أهميةَ الكتابِ ليستْ قاصرةً على المفرداتِ والمصطلحاتِ التي ردَّدَها الصوفيةُ وشعراءُ وحدةِ الوجودِ من بعدِ ابن عربي ؛ فإنَّ للكتابِ قيمةً أخرى لا تُقدَّرُ من ناحيةِ مادَّتهِ ؛ إذ فيه _ كما يذكرُ محققهُ _ يُعالج المؤلفُ مشكلتَه الكبرى ، وما تفرَّعَ عنها من المسائلِ ؛ التي سلكَ في استنباطِها مسْلكاً كلامياً خاصَّاً لا أجدُ له نظيراً في مؤلَّفٍ آخرَ من مؤلَّفاتهِ .

والحقُّ أنَّ لهذا الكتابِ أثراً كبيراً في حملِ بعضِ العلماءِ على نقدِ "ابن عربي" ورميهِ بالإلحادِ والكفرِ والزندقةِ من حينٍ لآخرَ، بعدما كانوا _ ربما في الغالبِ _ أخفَّ حدَّةً وألينَ عريكةً في مخاصمتهِ ومحاججتهِ.

هذا الكتابُ يتكونُ من سبعةٍ وعشرينَ فَصّاً : كُلُّ فصّ يتناولُ أحدَ الأنبياءِ أو الصالحينَ ؛ بحيثُ يُنسب إليه ، وتدورُ أحداثهُ كلُّها حولَ هذا النبيِّ أو الرجلِ الصالح ؛ جاعلاً منه القدوةَ الحسنةَ ، أو المثلَ الأعلى ، أو الإنسانَ الكاملَ الذي لا ينطقُ إلاَّ بالحكمةِ ، ولا تصدرُ منه الأفعالُ إلاَّ عن علمٍ مُسبقٍ ببواطنِ الأمورِ ؛ استأثرَ هو بمعرفته ..

أو بمعنىً آخرَ ؛ يبحثُ الكتابُ في الحقيقةِ الإلهيةِ مُتجلِّيةً في أكملِ مظاهرِها في صورةِ الأنبياءِ عليهم السلامُ . فكلُّ فصّ من فصوصهِ يدورُ حولَ "حقيقة" نبيٍّ من الأنبياءِ يُسمِّيها "كلمة" فلانٍ ؛ وهذه الكلمةُ تمثِّلُ صفةً من صفاتِ الحقِّ ، كصفةِ "الألوهية" في الفصّ الآدميّ ، و"النفثية" في الفصّ الشيثيّ ، و"السبُّوحية" في الفصّ النوحيّ ، و"القدُّوسية" في الفصّ الإدريسيّ .. وهكذا .

فمثلاً : في الفصّ الأولِ _فص حكمة إلهية في كلمةٍ آدميةٍ _ يتناولُ الجنسَ البشريَّ كلَّه من حيثُ النشأةُ والتكوينُ والخلْقُ الذي يتجلَّى فيه الكمالُ الإلهيُّ ؛ لتصبحَ الغايةُ من الخَلْقِ : أنْ يرى اللهُ _ تعالى _ نفسَه في صورةٍ تتجلَّى فيها صفاتُه وأسماؤه . أو بعبارةٍ أخرى : يرى نفسَه في مرآةِ العالَمِ. فآدمُ _ أو الجنسُ البشريُّ كلُّه _ بمثابةِ مرآةٍ للكمالِ والتجلِّي الإلهيِّ في أسمى صورِه .

والفصُّ الثاني _ فصُّ حكمةٍ نفثيةٍ في كلمةٍ شيثيةٍ _ يتناولُ نوعاً آخرَ من تجلياتِ الحقِّ ؛ وهو تجلّيه في صورةِ المبدأ الخالقِ الذي يمنحُ الوجودَ لكلِّ موجودٍ ، أو باصطلاحِ ابنِ عربي نفسهِ : يظهرُ في وجودِ كلِّ موجودٍ .

فهو تجلٍّ لازمٌ عن التجلي الأولِ _ الخلْق والتكوين _ كما أنَّ الابنَ "شيث" نتيجةٌ طبيعيةٌ لازمةٌ للأبِ "آدم" عليهما السلامُ .

وهكذا ، يرمزُ في كلِّ فصّ إلى صفةٍ من صفاتِ "الحقِّ" مُتجلِّيةً في أكملِ مظاهرِها في صورةِ نبيٍّ أو مَلَكٍ أو رجلٍ صالح .. إلى أنْ يصلَ إلى الفصّ السابع والعشرينَ _ فص حكمة فرديةٍ في كلمةٍ محمديةٍ _ ؛ فيجعلُه ابنُ عربي حكمةً "فرْدية" ؛ لأنَّ صاحبَه محمداً ﷺ أكملُ موجودٍ : "فكانَ ﷺ أولَ دليلٍ على ربهِ ؛ فإنه أُوتي جوامعَ الكَلِمِ التي هي مُسمَّياتُ أسماءِ آدم".

والحقُّ أنَّ ابن عربي لا يقصدُ في هذا الفصّ محمداً الرسولَ ﷺ ، وإنما يقصدُ الحقيقةَ المحمديةَ ، أو الاسمَ الجامعَ ، أو الصورةَ الكاملةَ للإنسانِ الكاملِ الذي يجمعُ في نفسهِ جميعَ حقائقِ الوجودِ ؛ لذلك يُسمِّيها "آدمَ الحقيقيَّ" ، و"الحقيقةَ الإنسانية" ، ويعدُّها من الناحيةِ الصوفيةِ مصدرَ العِلْمِ الباطنِ ، ومنبعَه ، وقطبَ الأقطابِ.

هذا ، وفي ثنايا كلِّ فصٍّ من فصوصِ الكتابِ عباراتٌ صوفيةٌ شديدةُ التعقيدِ ، ونُتَفٌ من أقوالِ الحكماءِ والبلغاءِ ، وطائفةٌ من الآياتِ القرآنيةِ والأحاديثِ النبويةِ التي تُساعد مؤلفَه في استنباطِ المعاني التي يُريدُها بطريقِ التأويلِ .

ففي الفصِّ الهوديِّ _ مثلاً _ يقولُ ابنُ عربي في تفسيرِ قولهِ تعالى : ﴿.. فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ "سورة البقرة آية ١١٥": "وذكرَ أنَّ ثمَّ وجهُ اللهِ ، ووجهُ الشيءِ حقيقتُه ... إلى أنْ يقولَ : "فقد بانَ لكِ عن اللهِ تعالى أنه في أينيَّةِ كلِّ جهةٍ ، وما ثمَّ إلاَّ الاعتقاداتُ . فالكلُّ مصيبٌ ، وكلُّ مصيبٍ مأجورٌ ، وكلُّ مأجورٍ سعيدٌ ، وكلُّ سعيدٍ مَرْضيٌّ عنه وإنْ شَقِيَ زماناً ما في الدارِ الآخرةِ".

فهو يُسْرِفُ في تأويلِ الآيةِ الكريمةِ حتى تتماشى مع مذهبِهِ الذي أفصحَ عنه في آخرِ مؤلَّفاتهِ ؛ حتى إنه ليستخدمُ المعنى وضدَّه في آنٍ واحدٍ لإخفاءِ المعنى القريبِ والمتبادرِ إلى الأذهانِ من الآيةِ أو الآياتِ القرآنيةِ ، فمثلاً :

يفسِّرُ "الشيطان" في قولهِ تعالى: ﴿.. أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ "سورة ص: ٤١"؛ بأنه : البعدُ عن الحقائقِ أنْ يدركَها على ما هي عليه. وهذا تأويلٌ خاطئٌ ؛ لأنَّ مسَّ الشيطانِ بمعنى وسوستهِ لا غيرَ، كما أنَّ "أيوب" ﷺ كانَ يشكو الألمَ والمرضَ ، وكانَ _ مع ذلك _ يدعو اللهَ تعالى أنْ يصرِفَ عنه وسوسةَ الشيطانِ ؛ حتى لا يُحرم أجرَ الصبرِ على المرضِ . فالشيطانُ لا يمسُّ الأنبياءَ حقيقةً .

أما تأويلُ ابن عربي للشيطانِ بمعنى البعدِ عن الحقائقِ ؛ فلأنَّ لفظَ الشيطانِ من : شَطَنَ بمعنى بَعُدَ؛ وهو تأويلٌ بعيدٌ عن معنى الآيةِ الكريمةِ . وأمثلةُ ذلك التأويلِ كثيرةٌ جدّاً في هذا الكتابِ .

إذن ، ليس من السهلِ تتبعُ أفكارِ هذا الكتابِ في تسلسلٍ فكريٍّ ؛ نظراً لرمزيتهِ الشديدةِ . والقارئُ غيرُ المتخصصِ يجدُ عناءً شديداً في فهمِ مفرداتهِ ، بل إنَّ المتمرِّسَ في قراءةِ كتبِ التصوفِ لا يكادُ يظفرُ فيه بالفكرةِ الفلسفيةِ ، حتى يجدها وقد غابتْ عن نظرهِ تدريجياً تحتَ ستارٍ من الرمزيةِ يغلِّقُ معناها إلى حينٍ ، ثم تخرجُ من وراءِ هذا الستارِ مرَّةً أخرى مُنصبَّةً في قالَبٍ شعريٍّ صوفيٍّ ؛ يُخاطِبُ بها أصحابَ الذوقِ والمواجيدِ ، لا أصحابَ الفكرِ والنظر!

ولعلَّ استغلاقَ أسلوبِ ابن عربي على الفهمِ _ وبخاصَّةٍ في كتابِ الفصوص _ يرجعُ إلى كثرةِ الرموزِ والتشبيهاتِ والإشاراتِ المجازيةِ ؛ التي توقعُ القارئَ في حَيْرَةٍ ولَبْسٍ ، بسببِ عدمِ فَهْمِ

مقصودِهِ تماماً . كما أنَّ القارئَ المدقق يجدُ ثنائيةً واضحةً في أسلوبِهِ ؛ إذ يتكلَّمُ بلسانِ "الظاهر" و"الباطن" في العبارةِ الواحدةِ ؛ وذلك ربما لدفع سخطِ الفقهاءِ في عصرِهِ بذكرِ ما له صلةٌ بظاهرِ الشرْعِ من الآياتِ القرآنيةِ والأحاديثِ النبوية ، وليتوافقَ مع مذهبه في وحدةِ الوجودِ باستخراجه المعاني الباطنةِ منها .

والخلاصةُ ، أنَّ ابن عربي قد بنى كتابَه "الفصوص" على مفهومِ "الكلمة" ؛ التي يستخدمُها كمرادفٍ للعقلِ الأولِ ، أو العقلِ الكلِّي ، أو ما يُسمِّها بـ "حقيقة الحقائق" . فهو يبحثُ في "الكلمة" من ثلاثِ نواحٍ:

_ الأولى : الناحيةُ الميتافيزيقيةُ ؛ ويقصدُ بها _ أي الكلمة _ العقلَ الأولَ الذي هو مبدأُ الحياةِ والوجود .

_ الثانيةُ : الناحيةُ الصوفيةُ ؛ ويقصدُ بها المنبع الذي يُستمَدُّ منه كلُّ علمٍ إلهيٍّ وكلُّ إلهامٍ وعلمٍ باطنٍ ؛ ولذلك يسمي ابنُ عربي الكلمةَ "بالقطب" ، وبروح الخاتمِ ، وبالحقيقةِ المحمديةِ . ويجعلُ من محمدٍ ﷺ الكلمةَ الكليَّةَ الظاهرةَ بصورِ الأنبياءِ من لدنْ آدمَ عليه السلام أو يجعلُه "الواسطةَ" في نقلِ العلمِ الإلهيِّ إلى قلوبِ "الكَلِمِ"، بحسبِ ما فيها من الاستعداداتِ .

_ الثالثةُ : الناحيةُ الإنسانيةُ ؛ وفيها يبحثُ عن "الكلمة" متمثِّلَةً في صورةِ "الإنسان الكامل" الذي تحققَ فيه الوجودُ بكلِّ معانيه . لذلك يصفهُ بأنه الكونُ الجامعُ والعالمُ الصغيرُ الذي تجلَّى فيه "الجمعية الإلهية" ؛ التي استحقَّ من أجلِها أنْ يُسمَّى خليفةَ اللهِ وصورتَه وروحَ العالمِ وعِلَّتَه .

والحقُّ أنَّ نظريةَ ابنِ عربي في "الكلمة" ، هي نظريةٌ جديدةٌ لم يُسْبَقْ إليها في بيئاتِ الصوفيةِ ، وقد أخذَ عنه كلُّ مَن أتى بعدَه من الصوفيةِ ؛ من أمثالِ "عبد الكريم الجيلي ت ٨٢٦هـ" في كتابهِ "الإنسان الكامل" . لكن ، ما هي فلسفة "وحدة الوجود" كما عبَّرَ عنها ابنُ عربي في كتبه ؟

فلسفة وحدة الوجودِ عند ابن عربي :

ملخَّصُ هذه المسألةِ ؛ أنَّ ابنَ عربي يذهبُ إلى أنَّ الحقيقةَ الإلهيةَ واحدةٌ في جوهرها وذاتِها ، مُتكثِّرةٌ بصفاتِها وأسمائِها ، لا تعددَ فيها إلاَّ بالاعتباراتِ والنِسب والإضافاتِ ؛ كما يقول : " فإنه ليس ثمَّ سوى عينهِ في جميعِ النسبِ ؛ فهو عينٌ واحدةٌ ذاتُ نسبٍ وإضافاتٍ وصفاتٍ".

وهذه الحقيقةُ الإلهيةُ ، إذا نظرتَ إليها من حيثُ ذاتُها قلتَ هي "الحقُّ" ، وإذا نظرتَ إليها من حيثُ صفاتُها وأسماؤها _ أي بحسب ظهورِها في أعيانِ الممكناتِ _ قلتَ هي "الخَلْقُ".

وقد بنى ابنُ عربي مذهبَه في الوجودِ على أصلَيْنِ :

_ الأصل الأول : أنَّ المعدومَ شيءٌ ثابتٌ في العدَمِ . وقد نشأ هذا الأصلُ عند ابنِ عربي ، من علمِ اللهِ تعالى بالأشياءِ قبلَ أنْ يخلقَها ؛ فظنَّ أنَّ هذه الأشياءَ لابدَّ وأنْ تكونَ ثابتةً في العدمِ ، وإلاَّ لمَا عُلِمَتْ ؛ كما يقول : "فالحقائقُ الآنَ في الحكمِ على ما كانتْ عليه في العِلْمِ ، فلنقلْ كانتْ ولا شيءَ معها في وجودِها ، وهي الآنَ على ما كانتْ عليه في علْمِ معبودِها".

وهي شبهةٌ واهيةٌ ؛ لأنَّ علْمَ اللهِ تعالى لا يستلزِمُ ثبوته في العدمِ. ولابدَّ من التفريقِ بين الوجودِ العلْمي والوجودِ العينيِّ ، وأنْ يكونَ واضحاً أنَّ ثبوتَ الأولِ ليس إثباتاً للثاني.

_ الأصل الثاني : أنَّ وجودَ الأعيانِ هو نفسُ وجودِ الربِّ وعينُه ؛ كما في قولِهِ : "ومِن أسمائهِ الحسنى العليُّ ، على مَن وما ثمَّ إلاَّ هو ؟ فهو العليُّ لذاتهِ . أو عن ماذا وما هو إلاَّ هو ؟ فعُلُوّه لنفسهِ . وهو _ من حيث الوجودُ _ عينُ الموجوداتِ". وقوله : "فهو هو لا غيرَ . فكلُّ ما تدركُه فهو وجودُ الحقِّ في أعيانِ الممكناتِ ؛ فمن حيثُ هويةُ الحقِّ : هو وجودُه ، ومن حيثُ اختلافُ الصورِ فيه : هو أعيانُ الممكناتِ". وغير ذلك من الأقوالِ الصريحةِ ، والمتناثرةِ في كتابه الفصوص .

ولا شكَّ في أنَّ هذا الأصلَ باطلٌ أيضاً ؛ لتضمنهِ إنكار وجودِ الحقِّ ، وإنكار خلْقهِ لمخلوقاتهِ؛ لذلك يرى "ابنُ تيمية ت ٧٢٨هـ" أنَّ هذا القولَ قد انفردَ به ابنُ عربي وأتباعُه ، عن جميعِ مَن أثبتوا الصانعَ عزَّ وجلَّ . وقد تبعه في ذلك كُلُّ من : صدر الدين القونوي ت ٦٧١هـ، وعبد الحقّ بن سبعين ت ٦٦٩هـ، وعمر بن الفارض ت٦٣٢هـ، وعفيف الدين التلمساني ت ٦٩٠هـ. غيرَ أنَّ ابنَ عربي _ كما يقول ابنُ تيميةَ _ كانَ أقربَهم إلى الإسلامِ ؛ لإقرارهِ الأمرِ والنهي والشرائعِ على ما هي عليه.

والحقُّ أنَّ فلسفةَ "وحدة الوجود" لدى ابنِ عربي لا تعبِّرُ عن "وحدة الأديان" ، بل تمثِّلُ مذهباً في الوجودِ الذي لا تعددَ فيه ولا ثنائيةَ؛ وبذلك تتحولُ الألوهيةُ _ عنده _ إلى معنىً مجرَّدٍ ، ويصبحُ الإلهُ مرادِفاً للوجودِ لا غيرَ ، كما هو ظاهرٌ من أقوالِهِ السابقةِ .

وبالتالي ، فإنَّ هذه الفلسفةَ لا تفسحُ المجالَ للقولِ بوجودِ "الممكن" ؛ لأنَّ الواجبَ والممكنَ _ لديه _ حقيقةٌ واحدةٌ.

فالنقدُ الداخليُّ لعباراتِ ابنِ عربي في كتبه ، وبخاصَّةٍ كتابُ الفصوص ، يؤكِّدُ أنَّ له مذهباً في الوجودِ؛ يقومُ على الوحدةِ بين الخالقِ والمخلوقِ ، وإلغاءِ الاثنينية Duality.

لكني أرى أنَّ وحدةَ الوجودِ لديه ، ليستْ من قبيلِ وحدة الوجودِ المادّيةِ ؛ التي لا تجعلُ فرْقاً بين اللهِ تعالى ومخلوقاتهِ ؛ كما قالَ بها بعضُ الفلاسفةِ القدامى ؛ فإنَّ لدينا نصوصاً أخرى تشيرُ إلى براءتهِ منها ، كما في قولهِ :" وقد ثبتَ عندَ المحققينَ أنه ما في الوجودِ إلاَّ اللهُ ، ونحن وإنْ كنا موجودينَ فإنما وجودُنا به ، ومَن كان وجودُه بغيرِه فهو في حكمِ العدَمِ".

ولا يشكُّ أحدٌ من المسلمينَ في أنَّ "الوجودَ الواحدَ" هو اللهُ تعالى ، أما المرفوضُ لديهم فهو القولُ "بالموجودِ الواحدِ"؛ وهذا الفرقُ بين القولينِ _ في نظري _ هو نقطةُ الخلافِ التي وقعَ فيها كثيرٌ من المنتقدينَ للمذهبِ ، بالإضافةِ إلى تأويلِ ابن عربي لبعضِ الآياتِ القرآنية ؛ الذي ربَّما كانَ تأويلاً خطأً في نظرِ بعضِ العلماءِ ، وقد أشرنا لبعضه.

المقصود بمصطلح وحدة الشهود أو الفناء عن شهود السوى :

قضيةُ تحديدِ المصطلح من القضايا المهمَّةِ لدى العلماءِ والباحثين ؛ حتى يكونَ حكمهم على مدلولِهِ صائباً . ومصطلحُ "وحدة الشهود" ، أو"الفناء في التوحيد"، أو"الفناء في الفناء في التوحيد"، أوالفناء عن شهود السِّوى" ؛ من المصطلحاتِ الصوفيةِ التي تحتاجُ إلى فهمٍ وإيضاحٍ :

فيطلقُ "الفناء" على ثلاثةِ معانٍ :

_ الأول : الفناءُ عن وجودِ السِّوَى أو الغير:

وهو فناءُ أصحابِ وحدةِ الوجودِ ؛ الذين يَروْنَ أنه "ما ثمَّ غيرٌ ولا سوىً" . وفناءُ هذه الطائفةِ في شهودِ الوجودِ كلِّه واحدٌ ؛ حيثُ لا يفرِّقونَ بين وجودِ "الممكن" ووجود "الواجب" ، ولا بين العالمين وربِّ العالمين ! ومفهومُ الفناء _ بهذا المعنى _ نجده واضحاً لدى "السوفسطائية" ، القائلينَ بنفي حقائقِ الأشياءِ ، أو التشكيكِ في وجودِها. لذلك يُسميه "ابنُ القيِّم ت٧٥١هـ": فناء الملاحدةِ !

_ الثاني : الفناء عن شهود السِّوَى :

وهو الفناءُ الذي يشيرُ إليه أكثرُ الصوفيةِ المتأخرينَ ، ويجعلونه غايةً ، وهو الذي بنى عليه "أبو إسماعيل الأنصاريُّ ت٤٨١هـ" كتابَه "منازل السائرينَ" ، وجعله الدرجةَ الثالثةَ في كلِّ بابٍ من أبوابِهِ.

وحقيقتُه هي : "غيبةُ الصوفيِّ عن سوى مشهودِهِ ، بل غيبتُه أيضاً عن شهودِهِ وشهودِ نفسِهِ ؛ لأنه يغيبُ بمعبودِهِ عن عبادتِهِ ، وبمذكورِهِ عن ذكرِهِ ، وبموجودِهِ عن وجودِهِ ، وبمحبوبِهِ عن حُبِّهِ ، وبمشهودِهِ عن شهودِهِ".

وهذا النوعُ من الفناءِ ، هو ما يُسمَّى بالفناءِ في التوحيد ؛ والذي يحمِلُ لواءَه كثيرٌ من صوفيةِ أهلِ السنَّةِ ، من أمثالِ: الجنيد بن محمد ، والبسطاميّ ، و الغزالي ، وغيرهم .

وإليه أشارَ الإمامُ السعدُ التفتازنيُّ ت ٧٩٣هـ، بقولِهِ : "إنَّ السالكَ إذا انتهى سلوكُه إلى اللهِ وفي اللهِ ، يستغرقُ في بحرِ التوحيدِ والعرفانِ ؛ بحيثُ تضمحلُّ ذاتُه في ذاتِ اللهِ تعالى وصفاتُه في صفاتِهِ ، ويغيبُ عن كلِّ ما سواه ، ولا يرى في الوجودِ إلاَّ اللهَ تعالى ؛ وهذا الذي يسمونه : الفناء في التوحيد ، وإليه يشيرُ الحديثُ الإلهيُّ : "إنَّ العبدَ لا يزالُ يتقرَّبُ إليَّ حتى أُحبَّه ؛ فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي به يسمعُ ، وبصرَه الذي به يبصرُ"؛ وحينئذٍ ربما يصدرُ عنه عباراتٌ تُشيرُ بالحلول أو الاتحادِ ؛ لقصورِ العبارةِ عن بيانِ تلك الحالِ ، وتعذُّرِ الكشفِ عنها بالمقالِ".

وهذا المعنى قبله العلماءُ ، حيث أشارَ إليه الإمامُ الغزالي ت ٥٠٥هـ بمقام "المقرَّبين"، والإمامُ ابنُ القيِّم ت ٧٥١هـ بلفظِ "الفناء عن شهودِ السِّوى".

وهو _ لذلك _ ليس حالةً مرضيةً تعتري صاحبَها من وقتٍ لآخرَ ، ولكنه حالةٌ شعوريةٌ تسقطُ معها جميعُ الأوصافِ المذمومةِ ، وتحلُّ محلَّها جميعُ الأوصافِ المحمودةِ .

لكنَّ هذه الحالةَ لا تدومُ مع صاحبِها ؛ لأنها تتنافى مع الضعفِ البشريِّ ، ولأنَّ الفناءَ لو دامَ لتعارضَ مع أداءِ الفروضِ الشرعيةِ .

هذا ، وقد يُطلقونَ عليه ألفاظَ : السُّكْر، أو الاصطلام، أو المَحْق ، أو الجمْع ، أو الغَيبة . لكن ، ينبغي أنْ يكونَ معلوماً أنَّ هذا النوعَ من الفناءِ ليس محموداً ولا مذموماً ، بل فيه ما

يُحمد ؛ كالفناءِ في حبِّ اللهِ تعالى وخوفهِ ورجائهِ. وفيه ما يُذَمُّ ؛ كعدمِ تمييزِ الفرْدِ في حالِ فنائهِ بين "الأنا" و"الغير" ، أو عدم تفريقهِ بين "الخالق" و"المخلوق" !

_ الثالث : الفناء عن إرادة السِّوَى ، أو الفناء في الفناء في التوحيد : وهو فناءُ الخواصِّ والمقرَّبينَ ؛ وفيه يتَّحِدُ مرادُ العبدِ بالمرادِ الدينيِّ الأمريِّ للإلهِ المحبوبِ ؛ فيصيرُ المرادانِ واحداً . فغايةُ المَحبَّةِ : اتحادُ مرادِ المُحِبِّ بمرادِ المحبوبِ ، وفناءُ إرادةِ المُحِبِّ في مرادِ المحبوبِ ؛ وهذا هو "الاتحاد" بالمفهومِ الإسلاميِّ ؛ وهو أعلى درجاتِ الفناءِ .

وهذا النوعُ من الفناءِ ، هو ما يُسمَّى "بالفناء في الفناء في التوحيد"؛ الذي أشارَ إليه "أبو سليمان الداراني ت ٢١٥هـ" ، بقولهِ: "إنَّ الواصلينَ إلى درجة الفناءِ في الفناءِ في التوحيدِ ، إذا أحرقتهم أنوارُ الذاتِ المتعالي ، وغشيهم سلطانُ الجلالِ ؛ فانمحوا وتلاشَوا في ذواتِهم ؛ على ما يشيرُ إلي تلك الحالةِ قولُه تعالى : ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ "سورة الأعراف: ١٤٣"؛ انتفت الكثرةُ عن نظرهم بالكليَّةِ _ وإنْ كانت متحققةً في نفسِ الأمرِ _ واستغرقوا بالفرْدانيةِ المَحضةِ ؛ فصاروا كالمبهوتين فيه ؛ فلم يكن عندهم إلاَّ اللهُ تعالى ؛ فسكِروا سُكْراً رُفِعَ دونه سلطانُ عقولهم ، فتصدرُ عنهم في حالِ غلباتِ السُّكْرِ الحاصلِ بعدَ الفناءِ في الفناءِ في التوحيدِ ، عباراتٌ تُشعر بالحلولِ أو الاتحادِ ؛ لقصورِ العبارةِ عن بيانِ تلك الحالِ ، فقالَ أحدهم: أنا الحقُّ ، وقالَ الآخرُ: سبحاني ما أعظمَ شأني ، وقالَ الآخر: ليس في الجبَّةِ إلاَّ اللهُ . فلما خفَّ عنهم سكْرُهم وردُّوا إلى سلطانِ العقلِ الذي هو ميزانُ اللهِ تعالى في أرضهِ ، أنكروا مدلولَ ذلك المقالَ ، بل أنكروا شعورَهم بصدورِ هذه الأقوالِ عنهم ، واعترفوا بأنَّ حقيقتَها كفرٌ وضلالٌ ، واعتذروا بأنَّ العبارةَ قاصرةٌ عن بيانِ هذه الحالِ" أهـ.

وهذا النوعُ من الفناءِ ، أشارَ إليه الإمامُ الغزاليُّ بمقامِ "الصدِّيقينَ"، والإمامُ ابنُ القيِّم بلفظِ "الفناء عن إرادة السِّوى"؛ وفيه تصيرُ أفعالُ العبدِ مستغرقةً في أفعالِ اللهِ تعالى ؛ فلا يَرى في الوجودِ إلاَّ وجودَ اللهِ تعالى _ للذهول والغَيبةِ عن جميعِ الكائناتِ _ كما لا يَرى الكواكبَ في السماءِ _ مع وجودِها _ عند إشراقِ نورِ الشمسِ .

كما يُعرِّفُه "القُشيْريُّ ت ٤٦٥هـ"، بقولهِ : "أشارَ القومُ بالفناءِ إلى سقوطِ الأوصافِ المذمومةِ ، وبالبقاءِ إلى قيامِ الأوصافِ المحمودةِ" .

ولا شكَّ أنَّ القُشيْريَّ يشيرُ إلى المعنى الأخلاقيِّ للفناءِ ، خاصَّةً عندما يقول : "فمن فني عن أوصافهِ المذمومةِ ظهرتْ عليه الصفاتُ المحمودةُ ، ومن غلبتْ عليه الخصالُ المذمومةُ استترتْ عنه الصفاتُ المحمودةُ".

ويُفرِّقُ بعضُهم بين الفناءِ و"الصَّعْق"؛ كما يقولُ "الكلاباذي ت ٣٨٠هـ" : "وليس الفاني بالصعقِ ولا المعتوهِ ، ولا الزائلِ عنه أوصافُ البشريةِ فيصر روحانياً ، ولكنه مَن فَنِيَ عن شهودِ حظوظهِ".

وحالةُ هذا الفناءِ لا تكون على الدوامِ _ ولا ينبغي لها أن تدومَ _ لأنَّ دوامَها يوجبُ تعطيلَ الجوارحِ عن أداءِ التكاليفِ الشرعيةِ ، وسائرِ الأمورِ الحياتية .

لذلك ، يختلفُ سلوكُ المتصوفةِ حالَ الفناءِ : فبعضُهم يعودُ منه إلى حالِ البقاءِ ؛ فيثبتُ "الاثنينية " بين اللهِ والعالَم ؛ وهذا هو الأكملُ بمقياسِ الشريعةِ . وبعضُهم الآخرُ ينطلقُ منه إلى القولِ بالحلولِ أو الاتحادِ أو وحدةِ الوجودِ ؛ التي لا تفرقةَ فيها بين الخالقِ والمخلوقِ ، أو بين العالمين وربِّ العالمينَ ؛ ولذلك قِيلَ : "إنَّ الفناءَ مزلةُ أقدامِ الرجالِ ؛ فإما أنْ يثبتَ الصوفيُّ فيه ، أو أنْ تزلَّ قدمُه فيقول بآراءٍ مخالفةٍ للعقيدةِ الإسلاميةِ".

هذا ، ويُقرِّرُ "الإمامُ الغزاليُّ ت ٥٠٥هـ" ، أنَّ لفناءِ العارفينَ عند تجلّياتِ الأنوارِ الإلهيةِ على سرائرِهم ، مقامَيْنِ :

_ الأول : اضمحلال جميع الكائناتِ في نظرِهم ، سوى أنفسِهم . وتلك الحالُ عندهم مشوبةٌ بكدورةٍ وقصورٍ . ويُسمونَ تلك الحالَ : الفناء في التوحيد ؛ وهؤلاء هم الخواصُّ .

_ الثاني : الترقِّي عن ذلك ، بحيثُ يغيبُ عن مشاهدةِ نفسهِ ، وعن أحوالهِ الظاهرةِ والباطنةِ ، وعن ذلك الفناءِ . ويُسمونَ تلك الحالَ : الفناء في الفناء في التوحيد ؛ وهؤلاء هم أخصُّ الخواصِّ ؛ ويصيرُ معنى قولِهِ تعالى :﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾؛ ذوقاً وحالاً ، كما أنَّ حظَّ غيرِهم من المؤمنينَ من تلك الحالِ يكونُ علماً وإيماناً.

هذا هو مفهومُ الفناءِ الذي ظهرَ على ألسنةِ كثيرٍ من المتصوفةِ ابتداءً من القرنِ الثالثِ الهجريِّ ، والذي أخذَ أكثرَ من معنى .

والسؤالُ الآنَ : هل دلالاته عند ابنِ عربي هي نفسُ الدلالاتِ عند باقي المتصوفةِ ؟

مفهوم الفناء أو وحدة الشهود عند ابن عربي :

إنَّ ابنَ عربي من حملةِ لِواءِ الفناءِ ؛ الذي يعني لديه : الاستغراق التام في موضوعٍ واحدٍ لا يُفارقُه الذهنُ أو الشعورُ ؛ بحيثُ يفنى العبدُ عن نسبتهِ إلى غيرِ اللهِ تعالى ، مع بقائهِ باللهِ تعالى. وهذا الفناءُ يقعُ للصوفيةِ الكُمَّلِ ، ويسبقُه إعدادٌ وتحضيرٌ ، كما يقعُ للصوفيةِ غيرِ الكُمَّلِ ولكنْ بدونِ إعدادٍ سابقٍ.

فيعرِّفُ ابنُ عربي الفناءَ بقوله : "هو رؤيةُ العبدِ للعلَّةِ بقيامِ اللهِ على ذلك". وواضحٌ أنَّ هذا التعريفَ لا يقودُ إلى نفي حقائقِ الأشياءِ ، أو جعلها خيالاً وسراباً كما كانَ يذهبُ لذلك السوفسطائيونَ . لكننا لو تتبعنا أقواله في كتاب "الفصوص" لوجدنا عباراتٍ تصرِّحُ بذلك ؛ كما في قولِهِ : "فاعلم أنكَ خيالٌ وجميعُ ما تُدركه مما تقولُ فيه ، ليس أنا ، خيالٌ . فالوجودُ كلُّه خيالٌ في خيالٍ ، والوجودُ الحقُّ إنما هو اللهُ".

وهذا المعنى هو ما عناه "الجيلي ت ٨٣٢هـ"، بقولِهِ :

"ألاَ إنَّ الوجودَ بلا مُحَالٍ خيالٌ في خيالٍ في خيال".

ولا شكَّ أنَّ القولَ بأنَّ الموجوداتِ خيالٌ _ كما جاء على لسانِ ابن عربي والجيلي _ لا يؤدِّي إلى إنكارِ حقائقِ الأشياءِ ؛ لأنَّ الإنكارَ حينئذٍ يكونُ مكابرةً ظاهرةً للعقلِ والحِسِّ معاً ؛ فكلٌّ من العقلِ والحسِّ يشهدُ بثبوتِ حقائقِ الأشياءِ.

هذا ، والفناءُ عند ابنِ عربي ، مراتبُ وأنواعٌ:

_ الأول : هو الفناءُ عن المخالفاتِ والمعاصي ؛ فلا تخطرُ على بالِ الفاني .

_ الثاني : هو الفناءُ عن أفعالِ العبادِ ، بقيامِ اللهِ على ذلك ؛ فيرَونَ الفعلَ للهِ تعالى من خلْفِ حُجبِ الأكوانِ .

_ الثالث : هو الفناءُ عن صفاتِ المخلوقينَ . وصاحبُه لا يتصفُ بشهودٍ ولا كشفٍ ولا رؤيةٍ ، مع كونه يشهدُ ويكشفُ ويَرى.

_ الرابع : هو الفناءُ عن الذاتِ ؛ بحيثُ يكون شهودُ الفاني خيالاً ، وحالُه كحالِ النائمِ صاحبِ الرؤيا .

_ الخامس : هو الفناءُ عن كلِّ العالَمِ بشهودِ الحقِّ . ويرى ابنُ عربي أنَّ هذا النوعَ يَقربُ من "الرابع" في الصورة ، وإنْ كانَ يُعطي الفائدةَ ما لا يُعطيه النوعُ المُتقدِّمُ .

_ السادس : هو الفناءُ عن صفاتِ الحقِّ ونسبتِها ، ويتحققُ لصاحبِهِ مشاهدةُ الأنوارِ الإلهيةِ ، ويكونُ العبدُ في هذه الحالةِ فاقداً للشعورِ بالعالمِ الخارجيِّ تماماً؛ وهذا الفناءُ مهما اختلفتْ أنواعُه وسمتْ مراتبُه ، لا يفيدُ زوالَ إنيَّةِ الذاتِ البشريةِ ؛ لأنَّ فناءَ عينِ العبدِ حقيقةً ليس هو المقصود بالفناءِ ، ومن ثمَّ فالعدمُ للشخصِ الفاني أمرٌ شعوريٌّ وليس حقيقياً.

وأقلُّ مراتبِ الفناءِ لدى ابنِ عربي ، هو حالةُ الاستغراقِ في مسألةٍ من مسائلِ العلْمِ أو أمرٍ من أمورِ الدنيا ؛ فيحدثُكَ الشخصُ ولا تسمعه ، ويكون بين يديكَ ولا تراه ؛ وسببُ ذلك أنَّ القلْبَ البشريَّ لا يتسعُ لخاطريْنِ في وقتٍ واحدٍ.

هذا هو مفهومُ الفناءِ عند ابن عربي ، الذي يتفقُ فيه مع باقي الصوفيةِ ، والذي يعبِّرُ فيه عن كمالِ المحبَّةِ للهِ تعالى . لكنَّ ابنَ عربي وأصحابَ الاتجاهِ الفلسفيِّ في التصوفِ لم يقفوا في هذا الفناءِ عند حدودِ الشريعةِ الإسلاميةِ ، فكانَ مُنْزلقاً خطيراً للقولِ بالحلولِ والاتحادِ ووحدةِ الوجودِ ؛ مما جعلَ التصوفَ _ في مجملهِ _ هدفاً لسهامِ المدافعينَ عن الشريعةِ .

المبحث الثالث :

أثر فلسفة وحدة الوجود في بيئة الصوفية

بالرغمِ من أنَّ ابنَ عربي يعالجُ في كتبهِ مذهبَه العامَّ في "وحدة الوجود" وما تفرَّع عنه من قضايا ومشكلاتٍ ، فقد حاولَ البعضُ _ قديماً وحديثاً _ أنْ ينفوا عنه ذلك بطرقٍ شتَّى . لكنَّ كتبَه _ وبخاصَّةٍ كتابُ فصوص الحِكَمِ _ تنطقُ بأنَّ له مذهباً في وحدةِ الوجودِ ، قد سيطرَ على عقلِهِ وروحهِ ، وإنْ حاولَ حجبَه عن الجماهيرِ ؛ نظراً لتمثُّلهِ اليقظِ لذكرياتِ كلٍّ من "الحلاَّج" و"السُّهْرَوردِيّ" اللذين لقيا حتفَهما بسببِ اعتناقِهما لبعضِ الأفكارِ التي تصطدمُ مع العقيدةِ الإسلاميةِ وتُناقِضُها.

وبالرغمِ من تصدِّي العلماءِ لآراءِ ابن عربي ونظرياتهِ ، فقد استطاعَ أنْ يُؤثِّرَ بشكلٍ كبيرٍ في كثيرٍ من المتصوِّفةِ الذينَ أتوا من بعدهِ؛ من أمثالِ :

_ ابنِ الفارض ت ٦٣٢هـ: الذي تأثّرَ بأفكارِ ابنِ عربي في "وحدة الأديان"؛ حيثُ يتلخصُ مذهبُ وحدة الأديانِ لدى ابن عربي وطائفةٍ من الصوفيةِ ؛ فيما يلي :

"أنَّ الكلَّ يعبدونَ الإلهَ الواحدَ المُتَجلِّيَ في صورِهم وجميعِ المعبوداتِ . أما الغايةُ الحقيقيةُ من العبادةِ فهي التحققُ من الوحدة الذاتيةِ معه والتحققُ بِها".

وحاصِلُ ذلك : أنَّ على الإنسانِ ألاَّ يقصرَ عبادَته على معبودٍ واحدٍ فقط ، ويُنْكِرُ ما عداه ؛ فَيُحرم الخيرَ الكثيرَ ؛ أو كما يشيرُ ابنُ عربي إلى ذلك ، بقوله : "والعارفُ المُكَمَّلُ مَن رأى كُلَّ معبودٍ مَجلى للحقِّ يُعْبَدُ فيه ؛ ولذلك سَمَّوه كلُّهم إلهاً ، مع اسمِهِ الخاصِّ بحجرٍ أو شجرٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ أو كوكبٍ أو مَلَكٍ...".

وفي موضعٍ آخرَ من كتابهِ الفصوص ، يقول : "فإيَّاكَ أنْ تتقيَّدَ بعقدٍ مخصوصٍ وتكفُرَ بما سواه فيفوتك خيرٌ كثيرٌ ، بل يفوتك العِلْمُ بالأمرِ على ما هو عليه ؛ فكن في نفسِكَ هيولياً؛ فإنَّ الله تعالى أوسعُ وأعظمُ من أنْ يحصُرَه عقدٌ دونَ عقدٍ"!

هذا المعنى ، ظهرَ أثرُه بشكلٍ واضحٍ في قصائدِ "ابن الفارض"ـ وبخاصَّةٍ التائيةُ الكبرى ـ ؛ حيث يقول :

وإنْ عبدَ النارَ المجوسُ ـ وما انطفتْ　　كما جاءَ في الأخبارِ ـ من ألفِ حِجَّةِ
فَما عبدوا غيري ، وإنْ كانَ قصْدُهم　　سوايَ ، وإنْ لم يعقِدوا عقدَ نِيَّـــةِ
رَأَوا ضَوءَ نوري مَرَّةً ، فَتَوَهَّمـــ　　ـوه ناراً ، فضلُّوا في الهَدى بالأشِعَّةِ

_ أبو الحسن الششتري ت ٦٦٨هـ: الذي يُعَدُّ من كِبارِ صوفيةِ "الوحدة" الذين نشروا المذهبَ ودافعوا عنه ؛ حيثُ يرى أنَّ الوجودَ المُطْلَقَ قد قيَّدَ نفسَه بالأزمانِ ، كما حددَ ذاته بالمكانِ أو الأينِ ، ومن ثمَّ تكونُ الذاتُ المطلقةُ ـ في رأيه ـ قد تفرَّقتْ في هذه المظاهرِ الماديةِ ، والمحققُ هو الذي يجمعُ ما تفرَّقَ منها في وجدانهِ ؛ فيفوزَ بالتحقيقِ بقلبهِ ، لا بعقلِهِ الذي يتوقفُ دونَ ذلك ، ويُحيطُ به كما تحيطُ الشرنقةُ بدودةِ القزِّ".

غيرَ أنه لَمّا اتُّهِمَ باعتناقِ مذهبِ وحدة الوجود بمفهومهِ الإلحاديِّ، انبرى "عبدالغني النابلسي ت١١٤٣هـ" _ أحدُ كبار صوفيةِ الوحدة _ لنفي التهمةِ عنه بكتابٍ ألَّفَه لهذا الغرضِ وغيرِه؛ سَمّاه: "ردُّ المفتريّ عن الطعنِ في الششتريّ".

_ عبد الحق بن سبعين ت ٦٦٩هـ: وهو وإنْ كان لا ينتمي إلى مدرسةِ ابن عربي _ كما يرى بعض الباحثين _ نظراً لأنه يقول "بالوحدة المطلقة"؛ التي تعني أنَّ الوجودَ واحدٌ، وأنَّ الكثرةَ لا وجودَ لها، وإنما هي عينُ الوجودِ. وبذلك يُفسِحُ "ابنُ سبعينَ" المجالَ للقولِ بالممكناتِ على وجهٍ ما.

إلاَّ أنَّ فلسفةَ ابن عربي، كانتْ نقطةَ البدءِ التي انطلقَ منها "ابنُ سبعين"؛ الذي أسسَ طريقةً عُرِفتْ باسم "السبعينية" أو "الليسية"؛ الذين يرونَ أنَّ الوجودَ كلَّه كوحدةٍ واحدةٍ؛ وفيه يختلِطُ الزوجُ بالفردِ، ويكونُ _ عندهم _ السبتُ هو الأحد، والمُوحِّد عين الواحدِ، والذاهب من الزمانِ هو الحاضر، والأول في العيان هو الآخر، والباطن هو الظاهر، والمؤمنُ هو الكافر، والفقير هو الغنيّ.

_ عفيف الدين التلمساني ت ٦٩٠هـ: وهو من كبار صوفية وحدة الوجود الذين دافعوا عن المذهبِ، وقد كان يُفضِّلُ كتابَ "فصوص الحِكم" على غيرِه من الكتبِ، كما يقولُ ابنُ تيميةَ!!

ومن شِعْرِه الذي يظهرُ فيه تأثرهِ بابن عربي، قوله:

البحرُ لا شكَّ عِندي في تَوَحُّدِهِ   وإنْ تعدَّدَ بالأمـــــواجِ والزَّبَدِ

فلا يَغُرَّنَّكَ ما شاهَدْتَ من صِوَرٍ   فالواحدُ الرَّبُّ ساري العينِ في العددِ.

فهذا القولُ يراه ابنُ تيميةَ أحذقَ في الكفرِ والزندقةِ؛ لأنَّ صاحبَه لا يفرِّقُ بين مطلقٍ ومُعيَّنٍ، ولا بين ماهيَّةٍ ووجودٍ، بل عنده ما ثمَّ سوىً ولا غيرٌ بوجهٍ من الوجوهِ، وإنما الكائناتُ أجزاءٌ منه وأبعاضٌ له؛ بمنزلةِ أمواجِ البحرِ في البحرِ، وأجزاءِ البيت من البيتِ!!

_ عبد الكريم الجيلي أو الجيلاني ت٨٣٢هـ: الذي يذهبُ إلى أنَّ الموجودَ حقيقةً هو اللهُ تعالى، وكلُّ ما عداه فهو ذو وجودٍ فانٍ مُلْحَقٍ بالعَدَمِ، أو هو خيالٌ في خيالٍ؛ كما يقولُ: ألاَ إنَّ الوجودَ بلا مُحال خيالٌ في خيالٍ في خيال.

ومن الشعراءِ الذين تأثَّروا بابنِ عربيٍ _ غير ابن الفارض :

جلالُ الدينِ الرُّوميّ ت٦٧٢هـ _ صاحبُ دِوانٍ : المثنويّ ، وشمس تبريز .

وكذلك من الشعراءِ الذين قالوا بالوحدةِ _ متأثرينَ بابن عربي : "عليّ بن وفا ت٨٠٧هـ" ؛ الذي ذهبَ إلى أنَّ "الواحد" هو الذي يُرى في كلِّ شيءٍ ؛ حيث يقول :

قلْ لأصحابِ العقائـد قد مضى حُكْمُ القواعد

نحنُ أقــوامٌ نُشَاهِـد واحــداً من غيرِ زائـد.

وبهذا تعدَّى "ابنُ وفا" القولَ بوحدةِ الوجودِ إلى القولِ "بالوحدة المطلقة" ؛ كما فعلَ "ابنُ سبعين" من قبلهِ .

ومن مُتأخري الصوفيةِ الذين تأثروا بابنِ عربي ، ودافعوا عن مذهبهِ في وحدةِ الوجودِ ؛ "عبد الغني النابلسي ت١١٤٣هـ"، و"الأمير عبد القادر الجزائري ت١٣٠١هـ"صاحب كتاب "المواقف".

ومن أشهرِ الكُتَّاب المعاصرينَ تأثُّراً بابن عربي _ فيما أعتقدُ _ الدكتور "مصطفى محمود"؛ ويتجلَّى ذلك بوضوحٍ لمن يُطالع كتابَه "السِّر الأعظم"؛ وفيه يُردِّدُ نفسَ الأفكارِ التي ردَّدَها ابنُ عربي من قبل.

إذن ، يمكنُ القولُ بأنَّ الأفكارَ التي بَثَّها ابنُ عربي في كتبهِ ، كان لها _ وما زال _ تأثيرٌ كبيرٌ على قطاعاتٍ عريضةٍ من المتصوفة وغيرهم ، مما جعلَ العلماءَ _ في مراحلَ تاريخيةٍ لاحقةٍ _ في حالةِ استنفارٍ دائمٍ لدراستِها ونقدِها والردِّ على ما يرونه مخالفاً لأصول الإسلامِ منها .

المبحث الرابع :

تقييم العلماء لفلسفة وحدة الوجود

ينبغي أولاً معرفةُ أدلَّةِ أصحابِ وحدةِ الوجودِ على صحَّةِ مذهبهم ، ثمَّ بيان ما إذا كانَ صوفيةُ الوحدة _ وفي مُقَدِّمَتِهم ابنُ عربي _ يعتقدونَ المعنى الإلحاديَّ الذي وجدناه لدى قدماء الفلاسفةِ الماديينَ ، أم أنَّ مفهومَ الوحدةِ عند هؤلاءِ المتصوفةِ ينبعُ من معنى إيمانيٍّ تقصُرُ العبارةُ عن الإفصاح أو التصريح به .

أدلَّةُ أصحابِ وحدة الوجود على صحةِ مذهبهم :

يمكن حصرُ أدلَّتهم ، في النقاطِ التاليةِ :

١_ ادِّعاؤهم أنَّ أعيانَ الأكوانِ ثابتةٌ في علمِ اللهِ ، لا في الخارجِ _ بل في الخارجِ خيالٌ وسرابٌ _ وأنَّ تعيُّناتِها تعيُّنٌ علميٌّ لا تعيُّنٌ عينيٌّ .

٢_ قولهم إنَّ الوجودَ المطلقَ واحدٌ شخصيٌّ _ أي لا يقبلُ التعددَ _ وموجودٌ خارجيٌّ . وهو المنبسطُ في المظاهرِ ، المُتكرِّرُ عليها بلا مخالطةٍ ، المُتَكثِّرُ في النواظرِ بلا انقسامٍ .

٤_ ادِّعاؤهم أنَّ الفلاسفةَ يرمزونَ في عدَّةِ مواضعَ من كلامِهم ، إلى أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المُطلَقُ ؛ منها : _ قولهم : الواجبُ هو الوجودُ البحتُ ، أوالوجودُ بلا شرطٍ .

_ وقولهم : الوجودُ خيرٌ محضٌ ، والعدمُ شرٌّ محضٌ .

_ وقولهم : الوجودُ لا يُعقل له ضِدٌّ ولا مِثلٌ .

٥_ تبريرُ أصحابِ وحدة الوجودِ لمسْلَكِهم بادِّعاءِ الكشفِ.

وهذا معناه ، أنَّ أصحابَ وحدةِ الوجودِ يجمعونَ لإثباتِ فلْسفتِهم بين البراهينِ العقليةِ ، وبين ادِّعاء أنَّ مذهبَهم هذا وراءَ طورِ العقلِ ، وأنه قد ظهرَ عليهم بالمكاشفةِ !

وقد ردَّ الإمامُ التفتازانيُّ على هذه الادعاءاتِ وفنَّدها بما لا يدع مجالاً لمستزيدٍ؛ إذ كلُّها ادِّعاءاتٌ باطلةٌ ببديهةِ العقلِ .

والحقُّ أنَّ مفهومَ "الوجودِ" من أكثرِ الأشياءِ غموضاً وكليَّةً؛ إذ هو من الاعتباراتِ العقليةِ التي لا وجودَ لها في الخارجِ . وكذلك لفظُ "المطلق" لا يدلُّ على شيءٍ مُعيَّنٍ .

وهذا ما حاولَ الإمامُ ابنُ تيميةَ أنْ يوضِّحَه عند إبطالِهِ لمذهبِ وحدة الوجودِ بمفهومه الإلحاديِّ : فقد ذكرَ ابنُ تيميةَ أنَّ المُطلَقَ من المعاني ، نوعانِ : مُطلقٌ بشرطِ الإطلاقِ ، ومُطلقٌ لا بشرطِ الإطلاق .

وكذلك الألفاظ : المُطلق منها قد يكونُ مطلقاً بشرطِ الإطلاقِ ؛ كقولِنا : إنسانٌ _ أي غيرُ مشروطٍ بأنْ يكونَ كوجودِ زيدٍ أو عمروٍ ..

وخَلُصَ ابنُ تيميةَ إلى أنَّ المطلقَ بشرطِ الإطلاقِ من المعاني : ليس له وجودٌ في الخارجِ ؛ فليس في الخارجِ إنسانٌ مطلقٌ ، بل لابدَّ أنْ يتعيَّنَ بهذا أو ذاك . وليس فيه حيوانٌ مُطلقٌ ، ولا مطرٌ مطلقٌ بشرطِ الإطلاقِ ؛ إذ لكلِّ موجودٍ حقيقةٌ يتميَّزُ بها ، وما لا حقيقةَ له يتميَّزُ بها فليس بشيءٍ.

فإذا كانَ مفهومُ الوجودِ المطلقِ تجريداً صِرْفاً لا يدلُّ على شيءٍ ، بل هو واللاوجود _ أو العدم _ سواءٌ ؛ كما يذهبُ لذلك بعضُ الفلاسفةِ الماديينَ . فإنَّ القولَ بأنه "الواجبُ" لا يخلو من تناقضٍ عجيبٍ ؛ لأنَّ الواجبَ _ الذي هو عينُ وجودِ الكائناتِ عند أصحابِ المفهومِ الإلحاديِّ لوحدةِ الوجودِ _ حينئذٍ لا يكونُ له تأثيرٌ في الممكناتِ من الأرضِ والسماواتِ وما بينهما من الكائناتِ ؛ لامتناعِ تأثيرِ الشيءِ في نفسهِ !

لذلك ، يُقرِّرُ ابنُ تيميةَ عِدَّةَ أحكامٍ ؛ هي :

_ أنَّ مَن زعمَ أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ بشرطِ الإطلاقِ ، فقد نفى عنه تعالى صفةَ الوجودِ .

_ ومَن زعمَ أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ بلا شرطٍ : فإنْ قالَ بعدمِ وجودِه في الخارجِ ؛ فلا كلام . وإنْ قالَ بوجودِهِ : فلا يوجدُ إلاَّ مُعيَّناً ، ولا يكونُ للحقِّ وجودٌ إلاَّ وجود الأعيانِ ؛ فيلزمُ محذورانِ:

_ أحدهما : أنه ليس للحقِّ وجودٌ سوى وجودِ المخلوقاتِ .

_ الثاني : التناقض ؛ وهو قوله إنه الوجودُ المطلقُ دون المُعيَّنِ.

إذن ، هل يمكننا بعدَ ذلك القولُ بأنَّ ابنَ عربي كانَ يعتقدُ بوحدةِ وجودٍ في صورةٍ مثاليةٍ تعتبرُ العالَمَ المحسوسَ بالنسبةِ لوجودِ اللهِ تعالى ، كالظلِّ لصاحبهِ _ كما أشار لذلك أحدُ الباحثين، ومن ثمَّ نُبعد عنه وصفَ الزندقةِ والمروقِ من الدينِ ، أم ما زالَ يُلاحقه شبحُ المفهوم الإلحاديِّ لذلك المصطلح كما وجدناه عند أوائلِ الفلاسفةِ الماديين ؟

وقبل الإجابةِ بالنفي أو بالإثباتِ ، لابدَّ من تحديدِ مصطلح "وحدة الشهود" الذي شاعَ في الوسطِ الصوفي وعلى ألسنةِ كثيرٍ من العلماءِ ؛ كمخرجٍ رأوْه مقبولاً عند معالجتِهم للعباراتِ التي يوهم ظاهرُها الحلولَ أو الاتحاد أو وحدة الوجودِ . وحتى يكونَ حكمنا على مدلولهِ صائباً ؛ لابدَّ من فهمِ دلالاتهِ القريبةِ بصورةٍ موضوعيةٍ تجنِّبُه المنازعاتِ بقدرِ الإمكانِ .

فإذا كانَ الفناءُ عند العارفينَ ، هو اضمحلال الكائناتِ _ مع وجودها _ والغيبة عن نِسبةِ أفعالِهم إليهم ؛ فهذا ما يُسمَّى بالفناءِ في التوحيدِ ، أو "الفناء عن شهودِ السِّوَى" ، وعليه أكثرُ الصوفيةِ .

أما إذا كان المرادُ بذلك المصطلح : نفيَ حقائقِ الأشياءِ وجعْلها خيالاً وسراباً ؛ على ما هو عند السوفسطائيةِ وأوائلِ الفلاسفةِ الماديينَ ؛ فلا شكَّ أنَّ هذا المفهومَ حينئذٍ يُدخلُ أصحابَه في زمرةِ الملاحدةِ النافينَ لحقائقِ الكائناتِ .

لأنَّ أساسَ الإسلام : الذي هو معرفةُ اللهِ تعالى بالاستدلالِ على وجودِ الصانعِ بوجودِ مصنوعاتِهِ ؛ إنما يتوقفُ على ثبوتِ حقائقِ الأشياء . ثم يُبتنى عليه أيضاً ثبوتُ ذواتِ الأنبياءِ وشرائِعِهم المُنَزَّلَةِ عليهم من السماءِ ، وثبوتُ الجنَّةِ والنارِ والثوابِ والعقابِ ، ونحو ذلك مما ذُكِرَ في كتبِ العقائدِ .

فإذا كان معتقدُ أصحابِ وحدة الوجودِ قائماً على نفي حقائقِ الأشياءِ ، أو نفي الموجوداتِ الخارجيةِ من الأرضِ والسماواتِ وما بينهما من الكائناتِ ، والنظرِ إليها على أنها "أعيانٌ ثابتةٌ" في علم اللهِ تعالى ، لا في الخارجِ ، أو النظر إليها على أنها خيالٌ وسرابٌ !

فإنَّ ذلك _ مع أنه استهانةٌ بالعقلِ والحسِّ معاً _ مخالفةٌ لآياتِ القرآنِ الكريمِ ؛ لأنَّ قوله تعالى :﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ "سورة القصص: من الآية ٨٨"؛ يدلُّ على تحققها قبلَ هلاكِها ؛ فإنَّ الهلاكَ لا يكونُ إلاَّ بعدَ التحققِ والثبوتِ في الخارجِ ، ولأنَّ معنى الآيةِ : كلُّ شيءٍ هالكٌ إلاَّ هو ، أو إلاَّ ما أُريدَ به وجهُه.

لكن ، يبدو أنَّ الذي دعا أصحابَ وحدة الوجودِ من الصوفيةِ إلى القولِ بأنَّ الموجوداتِ خيالٌ ، هو اعتقادُهم بأنَّ الوجودَ الحقَّ هو اللهُ تعالى ، أما وجودُ غيرِه فَمُتوهَّمٌ وليس حقيقياً بالنسبةِ لوجودِ اللهِ تعالى؛ وهي الحالةُ القصوى للفناءِ عن السِّوَى ؛ والتي فيها يشعرُ صاحبُها بأنه ما ثمَّ إلاَّ اللهُ ؛ بمعنى عدمِ الشعورِ بالموجوداتِ ، وليس إنكاراً لها . وهذا هو مفهومُ "وحدة الشهود" أو المعنى الإيماني لمصطلحِ وحدة الوجودِ ؛ الذي شاع على ألسنةِ كثيرٍ من العلماءِ .

فالمعنى الإيماني _ كما يعرِّفه صاحبُ معجم اصطلاحات الصوفية _ هو "إدراكُ حقيقةِ الشيءِ ، وهو أصفى مراتبِ الشهودِ ؛ أعني وجودَ مقامٍ يضمحِلُّ رسمُ الوجودِ فيه بالكليةِ بحصولِ الواجدِ في عينِ الأزليةِ . والمراد : وجود الحقِّ عينه بعينهِ ، حيث لا رسمَ ولا اسمَ".

وهذا هو معنى قولِ أبي الحُسينِ النوريّ ت٢٩٥هـ: "أنا منذ عشرينَ سنةً بين الوجدِ والفقدِ ؛ إذا وجدتُ ربي فقدتُ قلبي".

ولا شكَّ في أنَّ ذلك المفهوم ، يختلفُ عن المفهومِ الذي يرى أصحابُه أنَّ كلَّ شيءٍ هو اللهُ ، أو أنَّ اللهَ هو كلُّ شيءٍ !

لذلك ، يُفرِّقُ ابنُ تيميةَ بين نوعينِ من الفناءِ :

_ النوع الأول : شرعيّ ومقبول ، وله درجتانِ :

الأولى : الفناءُ عن إرادةِ ما سوى اللهِ تعالى ؛ وهي مرتبةُ الأنبياءِ والأولياءِ الكاملينَ ؛ الذين لا يقفونَ إلاَّ عندَ إرادةِ اللهِ تعالى .

الثانية : الفناءُ عن شهودِ السِّوَى ؛ وهو الذي عليه أكثرُ الصوفيةِ ، ويأتي نتيجةَ الاستغراقِ في التفكيرِ والذكرِ للهِ تعالى ، ويُسمِّيه ابنُ تيميةَ : فناء الصالحينَ .

_ النوع الثاني : الفناءُ المذمومُ ، أو ما يطلقُ عليه "الفناء عن وجودِ السِّوى" ؛ الذي يحدثُ في غَيبةِ العقلِ ؛ بحيثُ لا يميِّزُ الصوفيُّ بين اللهِ تعالى وبين ما سواه . وهذا النوعُ من الفناء يؤدِّي إلى القولِ بالحلولِ والاتحادِ ووحدةِ الوجودِ ، ويؤدِّي إلى نفي حقائقِ الأشياء أو جعلها خيالاً وسراباً !

لكن _ مع هذا _ يقرِّرُ ابن تيميةَ أنَّ أكابرَ الصحابةِ ، وأكابرَ المهاجرينَ والأنصارِ ، لم يقعوا في هذا الفناءِ الذي اختلطَ معناه عند الصوفيةِ المتأخرينَ . فعصرُ الصحابةِ كانَ خالياً تماماً من خواطرِ الصَّعْقِ أو السُّكْرِ أو الولَهِ أو الجنونِ ؛ وهو لذلك فناءٌ مرفوضٌ ، ولا يدلُّ على كمالِ المحبَّةِ والإيمانِ ؛ لأنه لو كانَ يدلُّ على الإيمانِ أو المحبَّةِ للهِ تعالى ، لعرفناه من الصحابةِ ، فضلاً عمن فوقهم من الأنبياءِ.

وعلى هذا ، يصيرُ ابنُ عربي من حملةِ لواءِ "الفناء في التوحيد" ، أو وحدة الوجود بالمفهومِ الإيماني لها . وأنَّ عباراتهِ التي توهمُ القارئَ بأنَّ لها ظاهراً وباطناً ، لا تقطعُ بأنَّ صاحبَها من دعاةِ

المعنى الإلحاديّ لوحدة الوجود ؛ لأنّ في تأويلها مندوحةً عن رميه بألفاظِ الكفرِ أو الزندقةِ أو المروقِ من الدين.

لكن يؤخذُ عليه غموضُ العباراتِ واستغلاقُها على الفهمِ، والحديثُ بلسانِ الظاهرِ والباطنِ في العبارةِ الواحدةِ؛ مما يوقعُ القارئَ في حيرةٍ من أمره.

كما يُؤخذُ عليه أيضاً، أنه جعلَ الكشفَ الوسيلةَ الأولى للمعرفةِ، والعلم الذي يظهرُ بالكشفِ هو العلم الكامل؛ وهذا أمرٌ مرفوضٌ من قِبَلِ علماءِ الشريعةِ؛ لأنه يفتحُ المجالَ لما يُسمَّى بالتأويلِ الباطني، وتفضيلهُ ـ في كثيرٍ من الأوقاتِ ـ على الأحكامِ الظاهرةِ؛ مما ينتجُ عن ذلك استخفافٌ بتكاليفِ الإسلامِ.

والحقُّ أنَّ دعاةَ الاعتدالِ لا يُنكرونَ الكشفَ الذي يأتي نتيجةَ الإيمانِ والتقوى والورع والإخلاصِ ومجاهدةِ النفسِ وتزكيتِها؛ فإنَّ كلَّ هذه الأمورِ لها تأثيرٌ قويٌّ في تنويرِ البصيرةِ وهدايةِ القلب إلى الصوابِ في الأقوالِ والأفعالِ.

كما أنهم يعتقدونَ بأنَّ الله تعالى قد يفتحُ على مَن يشاءُ من عبادهِ بكشفٍ من عنده؛ فيفيض عليه بفهمٍ لآياتهِ في الأنفسِ والآفاقِ ما يعجزُ عنه أربابُ الفكرِ والنظرِ؛ كما يقولُ أبو سليمانَ الدارانيُّ ت٢١٥هـ: "إنَّ القلوبَ إذا اجتمعتْ على التقوى جالتْ في الملكوتِ، ورجعتْ إلى أصحابِها بِطُرَفِ الفوائدِ، من غيرِ أنْ يؤدِّي إليها عالمٌ علماً".

ومَن آمن بقدرةِ اللهِ تعالى وتوفيقهِ لبعضِ عبادهِ الصادقينَ، لا يستبعد أنْ يقعَ الكشفُ منهم ـ مِنَّةً وفضلاً ـ كما قالَ تعالى: ﴿.. قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ۝ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ "سورة آل عمران: من الآية ٧٣، ٧٤".

وأخيراً، لا نُنكِرُ أنَّ ابنَ عربي كان له مذهبٌ في الوجودِ، اقتربَ فيه من الفلاسفةِ الأوائلِ في بعضِ الأمورِ، وتبعَه في ذلك كثيرٌ من المتصوِّفةِ. غيرَ أنَّ ابنَ عربي ـ كما يقولُ ابنُ تيميةَ ـ كانَ أقربَهم إلى الإسلامِ؛ لإقرارِه الأمرَ والنهيَ والشرائعَ على ما هي عليه.

الخاتـــــمة :

لا شكَّ أنَّ التصوفَ الإسلاميَّ قد تأثرَ منذ نشأتهِ بكثيرٍ من النظرياتِ الدخيلةِ على بيئةِ الإسلام ، لكننا لا ننكرُ أنَّ له أصلاً شرعياً ؛ فهو يتكفَّلُ بتزكية النفوسِ وتهذيبِها ، ويدعو إلى كمالِ الإيمانِ والتخلُّقِ بأخلاقِ الرسولِ ﷺ .. وكانَ الأجدرُ أنْ يُسمَّى بفقهِ الباطنِ ، أو بفقهِ تزكيةِ الأنفسِ _ وهذه غاياتٌ أساسيةٌ للإسلام _ ، بدلاً من "التصوف"؛ ذلك الاسمُ الذي قد يثيرُ حساسيةَ البعضِ ويُنفرهم منه .

ولو تركَ رجالُ التصوفِ الإلحاحَ على منهجٍ عمليٍّ خاص للوصولِ إلى تلك الغايةِ المعبَّرِ عنها بالتزكيةِ ، ولم يحصروها في وسائلَ معيَّنةٍ ، لتقلَّصتْ رقعةُ الخلافِ وانحسمَتْ مادَّةُ الجدلِ بينهم وبين غيرهم من علماءِ الشريعةِ . .

أيضاً ، لو تحرَّرنا جميعاً من قيودِ المصطلحاتِ ، وأعدنا صياغةَ هذا العلم صياغةً جديدةً تتجاوزُ الخلافاتِ القديمةَ ، وتُنقيه من الانحرافاتِ العقديةِ أو السلوكيةِ لبعضِ المنتسبينَ إليه ؛ لأصبحَ _ بحقٍّ _ معبِّراً عن الحياةِ الروحيةِ للمسلمينَ ، وتطبيقاً عملياً وسلوكياً للإسلام .

والحقُّ أنَّ التصوفَ تراثٌ ضخمٌ ، وأننا بحاجةٍ ماسَّةٍ إلى دراساتٍ متوازنةٍ لهذا التراثِ ؛ لا تُهادن الأخطاءَ ، ولا تتبَّعُ العوراتِ أو السقطاتِ ، وإنما تُبرز الجوانبَ العمليةَ والأخلاقيةَ وتلْفظُ كلَّ ما يُخالف الإسلامَ . وأعتقدُ أنَّ الكثيرينَ من العلماءِ _ قديماً وحديثاً _ فعلوا هذا ، وأبرزوا تلك الجوانبَ . وما زالَ الأملُ معقوداً على علماءِ كلِّ جيلٍ ؛ يُنفونَ عن تراثِ الإسلام زيفَ الغالينَ وانتحالَ المُبطلينَ وضلالَ المُضلِّينَ !

هذا ، واللهُ تعالى وليُّ التوفيقِ والسَّدادِ ،،،

قائمةُ المصادرِ والمراجع

(أسماءُ المؤلِّفين مرتبةٌ ترتيباً أبجدياً بعد حذفِ التعريفِ والكنيةِ)

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: كتب السنة النبوية.

ثالثاً: المصادر والمراجع :

١_ أحمد السيد رمضان (الدكتور) : المادية في الفكر الفلسفي . ط١ سنة ١٩٩٩م مكتبة الإيمان بالمنصورة .

٢_ أحمد شلبي (الدكتور) : أديان الهند الكبرى . ط٦ سنة ١٩٨١م ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

٣_ أحمد محمود الجزار (الدكتور) : الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي . ط سنة ١٩٩٠م ، مكتبة نهضة الشرق بالقاهرة .

٤_ أميرة حلمي مطر (الدكتورة) : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها . ط سنة ١٩٩٨م .

٥_ أنور الجندي (الأستاذ) : الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي . ط سنة ١٩٩٥م ، دار الاعتصام بالقاهرة .

٦_ البغدادي (الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد ت٤٢٩هـ) : الفرق بين الفرق . تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، ط مكتبة التراث بالقاهرة .

٧_ التفتازاني (الإمام مسعود بن عمر سعد الدين ت٧٩٣هـ) : شرح المقاصد . تعليق: إبراهيم شمس الدين ، ط١ سنة ٢٠٠١م دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .

_ مخطوط الرد على أباطيل كتاب الفصوص لابن عربي . مودع بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٢٥١ _ علم كلام .

٨_ التلمساني (الشيخ أحمد بن محمد المقري ت١٠٤١هـ) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تحقيق: د. إحسان عباس ، ط دار صادر ، بيروت .

٩_ ابن تيمية (الإمام أحمد بن عبد الحليم ت٧٢٨هـ) : حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود . ط١ سنة ١٣٤٩هـ ، مطبعة المنار بالقاهرة .

_ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . تحقيق وتعليق: مصطفى بن العدوي، ط مكتبة الإيمان بالمنصورة .

_ مجموع الفتاوى . جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، ط الرياض ، السعودية .

_ مجموعة الرسائل والمسائل . ط سنة ١٣٢٣هـ، القاهرة .

١٠_ الجرجاني (علي بن محمد السيد الشريف ت٨١٦هـ) : التعريفات . تحقيق: د.عبدالمنعم الحفني ، ط دار الرشاد بالقاهرة .

١١_ جفري برندر : المعتقدات الدينية لدى شعوب العالم . ترجمة : د.إمام عبد الفتاح إمام ، ط عالم المعرفة بالكويت .

١٢_ جمال المرزوقي (الدكتور) : الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي . ط١ سنة ٢٠٠١م ، دار الآفاق العربية بالقاهرة .

١٣_ الجيلي (عبد الكريم بن إبراهيم ت٨٣٢هـ) : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . ط مطبعة صبيح بالقاهرة .

١٤_ حسن إبراهيم حسن (الدكتور) : تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والديني والاجتماعي . ط١٤ سنة ١٩٩٦م ، دار الجيل ، بيروت .

١٥_ حسن الفاتح قريب الله (الدكتور) : فلسفة وحدة الوجود . ط١ سنة ١٩٩٧م ، الدار المصرية اللبنانية .

١٦_ دائرة المعرف الإسلامية . (لمجموعة من المستشرقين) ، إعداد : إبراهيم زكي خورشيد وآخرين ، ط٢ سنة ١٩٦٩م ، دار الشعب .

١٧_ الرامبوري (مولانا محمد عبد السلام) : فلسف الهند القديمة _ ثقافة الهند . ط سنة ١٩٥٣م .

١٨_ رحمات (أورانج كاي) : التفكير الديني في العالم قبل الإسلام . ترجمة : د.رءوف شلبي ط سنة ١٩٨٣م ، دار الثقافة بالدوحة ، قطر .

١٩_ رينولد أ. نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه . نقله إلى العربية وعلق عليه د.أبوالعلا عفيفي ، ط سنة ١٩٦٩م ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٢٠_ الشعراني (الإمام عبد الوهاب الشعراني ت٧٩٣هـ) : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر . ط سنة ١٩٩٧م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٢١_ طلعت غنام (الدكتور) : أضواء على التصوف . ط عالم الكتب بالقاهرة .

٢٢_ طه عبد الباقي سرور : محي الدين بن عربي . ط٢ سنة ١٩٥٥م ، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة .

٢٣_ عبد البديع محمد : نظرية الأخلاق بين الفلسفة والدين _ بحث محكم ومنشور بالمجلة العلمية لكلية أصول الدين بالزقازيق ، العدد ٢٢ لسنة ٢٠٠٩/ ٢٠١٠م .

٢٤_ عبد الحليم محمود (الإمام الأكبر) : قضية التصوف المنقذ من الضلال . ط٣ دار المعارف بالقاهرة .

٢٥_ عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : الزمان الوجودي . ط سنة ١٩٧٣م ، بيروت .

_ ربيع الفكر اليوناني . ط٥ سنة ١٩٧٩م ، وكالة المطبوعات بالكويت .

_ موسوعة الفلسفة . (مصطلح وحدة الوجود) ، ط١ سنة ١٩٨٤م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت.

٢٦_ عبد القادر أحمد عطا (الدكتور) : التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي .ط١ سنة ١٩٨٧م ، دار الجيل ، بيروت .

٢٧_ عبد اللطيف العبد (الدكتور) : أصول محبة الله عز وجل والرد على كتاب السر الأعظم للدكتور مصطفى محمود . ط٢ سنة ٢٠٠٢م ، دار الهاني بالقاهرة .

٢٨_ ابن العربي (القاضي أبو بكر بن محمد بن عبد الله ت٥٤٣هـ) : العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي . تحقيق وتعليق : الشيخ محب الدين الخطيب ط٦ سنة ١٤١٢هـ ، مكتبة السنة (الدار السلفية لنشر العلم) بالقاهرة .

٢٩_ ابن عربي (محي الدين بن علي بن محمد ت٦٣٨هـ) : الفتوحات المكية . ط مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة.

_ فصوص الحكم . بتحقيق وتعليق : د أبو العلا عفيفي ، ط مطبعة الديواني ببغداد .

_ فصوص الحكم بشرح الشيخ : عبد الرازق القاشاني ت٧٣٠هـ ، ط سنة ١٩٩٧م ، المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة .

٣٠_ عرفان عبد الحميد فتاح (الدكتور) : نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها . ط١ سنة ١٩٩٣م ، دار الجيل ، بيروت .

٣١_ أبو العلا عفيفي (الدكتور) : التصوف الثورة الروحية في الإسلام . ط١ سنة ١٩٦٣م دار المعارف بالقاهرة .

٣٢_ علي معبد فرغلي (الدكتور) : التصوف بين مؤيد ومعارض . ط١ سنة ١٩٨٨م ، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة .

٣٣_ الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد ت٥٠٥هـ) : إحياء علوم الدين . تحقيق: الشحات الطحان وآخر، ط١ سنة ١٩٩٦م ، دار الفجر ومكتبة الإيمان بالمنصورة .

٣٤_ فؤاد محمد شبل : حكمة الصين . ط دار المعرف بالقاهرة .

٣٥_ ابن الفارض (أبو حفص عمر بن أبي الحسن ت٦٣٢هـ) : ديوان ابن الفارض . تقديم: كرم البستاني ، ط دار صادر ، بيروت .

٣٦_ القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد ت٦٧١هـ) : الجامع لأحكام القرآن . تقديم الشيخ :خليل محمد الميس ، ط سنة ١٩٩٣م ، دار الفكر ، بيروت .

٣٧_ القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ت٤٦٥هـ) : الرسالة القشيرية . تحقيق: هاني الحاج ، ط المكتبة التوفيقية بالقاهرة .

٣٨_ ابن القيم (الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ت٧٥١هـ) : مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . تحقيق : محمد حامد الفقي وآخر ، ط المكتبة التوفيقية بالقاهرة.

٣٩_ الكاشاني (كمال الدين أبو الغنايم عبد الرازق ت٧٣٠هـ) : معجم اصطلاحات الصوفية .تحقيق وتقديم : د.عبد العال شاهين ، ط١ سنة ١٩٩٢م ، دار المنار بالقاهرة .

٤٠_ الكلاباذي (أبو بكر محمد بن إسحق ت٣٨٠هـ) : التعرف لمذهب أهل التصوف . تعليق : أحمد شمس الدين ، ط١ سنة ١٩٩٣م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٤١_ محمد السيد الجليند (الدكتور) : من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة . ط سنة ١٩٨٩م ، مكتبة الشباب بالقاهرة .

٤٢_ محمد زغلول سلام (الدكتور) : الأدب في العصر المملوكي . ط سنة ١٩٨٠م ، دار المعارف بالقاهرة .

٤٣_ محمد عبد المجيد الطوانسي (الدكتور) : الشعر الصوفي في العصر المملوكي _ مضامينه وخصائصه الفنية . رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية الآداب بالزقازيق ، سنة ١٩٩٤م .

٤٤_ محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : الحياة الروحية في الإسلام . ط٢ سنة ١٩٨٤م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٤٥_ محمود قاسم (الدكتور) : الخيال في مذهب محي الدين بن عربي . ط سنة ١٩٦٩م ، معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية ، بالقاهرة .

٤٦_ معجم أعلام الفكر الإنساني . تصدير : د.إبراهيم مدكور ، ط سنة ١٩٨٤م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٤٧_ مصطفى محمود (الدكتور) : السر الأعظم . ط٦ سنة ١٩٨٧م ، دار المعارف بالقاهرة.

٤٨_ المناوي (عبد الرءوف بن تاج العارفين ت١٠٣١هـ) : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية . تصحيح الشيخ : محمد حسن ربيع ، ط١ سنة ١٩٣٨م ، القاهرة .

٤٩_ ابن منظور (محمد بن مكرّم بن علي بن أحمد ت٧١١هـ) : لسان العرب . ط١ سنة ١٩٩٦م ، مؤسسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٥٠_ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور) : مدخل إلى التصوف الإسلامي . ط سنة ١٩٩١م ، دار الثقافة بالقاهرة .

٥١_ يحيى هويدي (الدكتور) : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية . ط سنة ١٩٦٦م مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

٥٢_ يوسف القرضاوي (الدكتور) : الحياة الربانية والعلم . ط١ سنة ١٩٩٥م ، مكتبة وهبة بالقاهرة .

٥٣_ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . ط سنة ١٩٣٦م ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

THE ABSTRACT :

This is a subject in the science of Sufism, its subjects revolves around the doctrine of Pantheism ; a philosophy attributed to many ancient philosophers, and attributed to the "I'm an Arab," one sufi months.

This doctrine has sparked controversy when he said by Ibn Arabi in an environment of Sufism. Clean some scientists as an extension of the philosophy of pantheism and atheism concept which does not recognize the existence of God, and so launched an extensive campaign to atone for Ibn Arabi or discarding of heresy and atheism.

But scientists auditors, to have studied this philosophy in terms of Sufism, they found that Ibn Arabi is far from blasphemy or heresy, but his words were something of a mystery that is opening the way to be construed or interpreted to mean far from Murad Ibn Arabi and the Sufis themselves.

Therefore, this study was to demonstrate what is correct in this matter, which controversy raged around a lot. The study was divided into four sections and a conclusion:

The first section dealt with the philosophy of pantheism and atheism in their origin at the physical philosophers.

Then dealt with in Section II Ibn Arabi between pantheism and panentheism.

In the third section dealt with the impact of this philosophy on Sufism of Ibn Arabi after.

Then addressed the topic in the recent assessment of the scholars of the philosophy of pantheism.

It was then the conclusion and references used in this study.